محمد حسن بدر الدين

من الوحي إلى المصحف

إشكاليات التدوين والأحرف السبعة والقراءات




محمد حسن بدر الدين
من الوحي إلى المصحف
تاريخ علوم
٢٨
١
٢٦

يحصل التغاضي دائماً، عند الحديث عن القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة المتعلّقة به، مثل التّفسير والقراءات والوجوه والنّظائر، عن الفرق الكبير بين القرآن نفسه باعتباره تنزيلاً من ربّ العالمين، وبين تلك العلوم التي نشأت خادمة له ومتفاعلة معه، ولكنّها ليست معبّرة بالضّرورة عن روحه العامّة، ومقاصده الحيّة، ومراميه الكبرى، بل هي معبّرة أساساً عن فهم بشريّ نسبيّ محكوم بنظم معرفيّة سائدة، وتقاليد ثقافيّة غالبة.

وقد حاول هذا الكتاب تقصّي طبيعة ذلك الفهم وتلك العلاقة، من خلال ثلاث مسائل فكريّة: تعلّقت **الأولى** ببنية المصحف وظروف تدوينه، واتّجهت **الثّانية** إلى تقديم تقصّيات جديدة حول الأحرف السّبعة ومشكلة فهمها، واهتمّت **الثّالثة** بمشكلة القراءات وظروف نشأتها، وكيف تمّ الرّبط بينها وبين المصحف منذ تكوينه.

وجملة هذه المشاغل عبّرت عنها دلالة عنوان الكتاب: من الوحي إلى المصحف: إشكاليّات التّدوين والأحرف السّبعة والقراءات. وهي موضوعات تستدعي القراءة المتجدّدة لا محالة، وإعادة النّظر، كلّما طرأ تقدّم على المعرفة الإنسانيّة، أو توافرت اكتشافات متطوّرة حول المصادر وطرائق البحث.

محمد حسن بدر الدين: باحث تونسي متخصص في العلوم الإسلامية



ISBN 978-9953-64-003-7



محمد حسن بدر الدين

من الوحي إلى المصحف

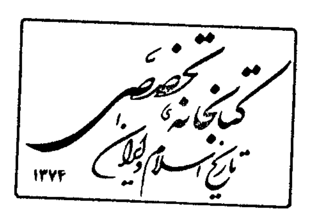
إشكاليات التدوين
والأحرف السبعة والقراءات



محمد حسن بدر الدين

من الوحي إلى المصحف

إشكاليات التدوين
والأحرف السبعة والقراءات





من الوحي إلى المصحف
Min al-waḥī ilá al-Muṣḥaf

Author: M. Ḥasan Badr al-Dīn
Pages: 312
Size: 14 X 21 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 211
ISBN: 978-9953-64-003-7

تأليف: محمد حسن بدر الدين
عدد الصفحات: 312
قياس الصفحة: 21X14 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 211
الترقيم الدولي: 978-9953-64-003-7

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
AV. Fal ould oumir
Baht street N32 4th Flour
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

المقدّمة

قامت فكرة هذا الكتاب على قاعدة أنّ نشوء علم الحديث، والأسس التي تكوّن عليها، هي التي شكّلت طبيعة العلوم الإسلاميّة كلّها دون استثناء، بما فيها علوم القرآن، فلم يفلت من سلطتها أيّ علم، ولم يخرج عن بوتقتها أيّ عالم مهما كانت جرأته. وقد صبغت الفكر الإسلامي وجميع مسائله بطابعها الرّوائي الحديثي والإسنادي.

وتبعاً لذلك، لم تخرج معلوماتنا عن جمع القرآن وتدوينه وإعجامه، وما تعلّق به من قراءات واختلافات وأحرف سبعة وأسباب نزول، عن هذا الطّابع. وعلى هذا الاعتبار، إنّ البحث في العلوم الإسلاميّة هو، في واقع الأمر، بحثٌ في الأحاديث والرّوايات.

وميزة هذا البحث أنّه طبّق ذلك على موضوعه قيد الدّرس؛ فتناول الرّوايات والنّصوص الخاصّة بمادة المعالجة تناولاً شاملاً ودقيقاً؛ حيث اهتمّ بجمع الرّوايات من مصادر كثيرة، ورتّبها،

وقام بتحليلها وتفكيكها ونقدها، وتركها تفصح عن نفسها وتقدّم مضامينها ورؤاها دون توظيف أو إسقاط. وليست العمليّة هيّنة؛ فهي تستدعي اطّلاعاً شاملاً ودقيقاً. وكلّما كان الاطّلاع أشمل كانت النّتائج أغزر.

إشكاليّة البحث:

إلى أيّ مدى أسهمت الأحاديث والرّوايات في نشأة بعض العلوم والمباحث الإسلاميّة والقرآنيّة مثل الأحرف السّبعة وعلم القراءات؟ وكيف نعيد تأسيس قواعد علوم قرآنيّة جديدة تهتمّ بمقاصد القرآن ومضامينه الفكريّة والحضاريّة، التي يمكن أن تخدم الإنسان أينما كان، وتزرع قيم التّوحيد والتّحرر والاستبصار العقلي والرّوحي، بعيداً عن مباحث الجدل النظري في القراءات والاختلافات؛ حيث يكون هذا الإنسان، كما لاحظ محمّد إقبال (1877-1938م)، قوّة مبدعةً وروحاً متصاعدة تسمو في سيرها قدماً من حالة وجوديّة إلى أخرى[1].

مخطّط البحث:

لقد أحاطت بتاريخ القرآن تدويناً وقراءةً وتأويلاً عدّةُ إشكالات، أراد هذا البحث توضيحها وتحليلها اعتماداً على تلك الرّوايات وأقوال العلماء قديماً وحديثاً. ونظراً لاتّساع الموضوع، تمّ الاهتمام بثلاث مسائل جوهريّة:

(1) إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، دار الهداية، القاهرة، 2000م، ص20.

- المسألة الأولى: تتعلّق ببنية المصحف وظروف تدوينه منذ نزوله مروراً بعهد الخلفاء، حتّى آخر أيّام عليّ بن أبي طالب. وقد وقع الاعتناء فيها بتتبّع أحوال المصحف في العهد المكّي ثمّ المدني، ومناقشة موضوع الإعجام والبحث في حركة التّطوير التي خضع لها المصحف، وتعلّقت بتحسين شكله لتسهيل قراءته على المسلمين.

- المسألة الثّانية: تجديد النّظر في مشكلة الأحرف السّبعة، وبيان علاقتها بعلم القراءات، ولغة المصحف وقراءاته. وقد تتبّعنا أهمّ الأقوال والآراء القديمة والحديثة المتعلّقة بها تعريفاً وتنظيراً وتحليلاً. وخرجنا بنتائج جديدة أهمّها ضعف الأسانيد التي اعتمدت عليها، وتناقضها فيما بينها، ما يجيز القول بوضعها واختلاقها إثر مقتل عثمان، واضطراب الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة، وظهور الفرق والمذاهب المتنافسة التي أيّدت مذهبها بالأحاديث والمرويات.

- المسألة الثّالثة: مشكلة القراءات، والسّعي نحو فرضها تدريجيّاً، وخاصّة مع ابن مجاهد (245-324هـ)، والرّبط بينها وبين المصاحف. وهذه المسألة مرتبطة بسابقتها، ولذلك بحثنا في وجوه الالتقاء بينهما. وكانت النتائج مخيّبة للآمال؛ إذ لم تفلح القراءات في حلّ مشاكل الاختلاف في قراءة نصّ التّنزيل؛ بل زادتها اضطراباً.

لقد رُوعي في تسمية القرآن، كما لاحظ محمّد عبد الله دراز

(1894-1958م)، كونه متلوّاً بالألسن، وروعي في تسميته كتاباً كونه مدوّناً بالأقلام[1].

وبين الألسن والتّدوين بالأقلام تكمن طبيعة هذا البحث وإشكاليّاته وغاياته وأهدافه؛ فهو تدقيق حول الصّلة بين حركة التّدوين وظروف نشوء العلوم الإسلاميّة الأولى، ولاسيما علوم الأحاديث والقراءات، باعتبارها علوماً مسنَدة تعتمد على الرّوايات والمنقول من الأخبار. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تكون مصدر اتّفاق؛ بل هي أساساً مصدر اختلاف؛ لأنّها قامت على الأخبار وأقوال الرّواة، فهي متضاربة بطبيعتها بحكم اختلاف هؤلاء الرّواة في الثّقافة والفهم والنّظر والقدرة على النّقد والتّمييز.

وهذا الطّرح يختلف تماماً مع المقولات التي دافع عنها نصر حامد أبو زيد (1943-2010م) في كتابه (**مفهوم النصّ**)، وسنختار منها مقولتين:

- **المقولة الأولى**: أنّ القرآن يصف نفسه بأنّه رسالة؛ والرّسالة تمثّل علاقة اتّصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي. ولمّا كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدّرس العلمي، فمن الطّبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النصّ القرآني مدخل الواقع والثّقافة[2].

---

(1) دراز، محمّد عبد الله، النّبأ العظيم، دار القلم، الكويت، ط2، 1970م، ص12.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص27.

- **المقولة الثّانية**: أنّه لا خلاف بين علماء الأمّة، على اختلاف مناهجهم واتّجاهاتهم قديماً وحديثاً، في أنّ الإسلام يقوم على أصلين هما: القرآن والحديث النبويّ الصّحيح. هذه الحقيقة لا يمكن التّشكيك في سلامتها[1].

لا ندري لماذا اعتمد نصر حامد أبو زيد هذه الأحكام المطلقة في بداية دراسته لمفهوم النصّ القرآني، مع أنّها تقوم على مسلّمات خاطئة. فليس مطلوباً أصلاً، عند دراسة أيّ نصّ، أن ندرس الكاتب. ولا وجود لمدخل علمي محدّد لدراسة النصّ كما افترض في تعميمه. وإنّما هي مناهج ومقاربات شتّى تفرضها طبيعة الموضوع المدروس ومقتضياته. كما لا يوجد اتّفاق بين علماء الأمّة قديماً وحديثاً على أنّ الإسلام يقوم على أصلين؛ فعن أيّة أمّة يتحدّث، وعن أيّ علماء؟ أليس لكلٍّ واحدة من فِرق الخوارج والشّيعة والزيديّة والإباضيّة منظومتها وأصولها؟

على أيّة حال، لم نعتمد في هذا البحث التّدقيق في الجزئيّات المتعلّقة بالتّعريفات والمفاهيم المعلومة أو التّراجم المشهورة، ولكن بحثنا في الجذور العميقة، التي كوّنت الأفكار والآراء المتعلّقة بالخصوص بتاريخ القرآن، وظهور القول بالأحرف السّبعة، وربطها بسياقها التّاريخي والمعرفي، بالتّركيز على الأخطاء الواردة في الأفهام والمناهج، وعدم الخضوع للآراء السّائدة في أدبيّات الفكر الإسلامي.

(1) المرجع نفسه، ص29.

منهجيّة البحث:

أمّا المنهج المتّبع في هذا البحث، فقد ارتأينا أنّ منهجاً واحداً لم يعد كافياً في مجال الدّراسات الإنسانيّة. وعليه، تمّ اختيار المنهج التّاريخي أوّلاً لصلته الوثيقة بطبيعة البحث ومادّته التي تعتمد أساساً النّصوص والرّوايات مادةً ودعامةً في القراءة والتّحليل والتّوجيه، ولاسيما ما تعلّق بأخبار تدوين القرآن ونشوء علم القراءات.

وتمّ الاعتماد على المنهج التّحليلي ثانياً في المقارنة بين الرّوايات ونقدها والجمع بينها لإبراز وجوه التّناقض فيها، ثمّ تحليلها إلى عناصر مستقلّة ليسهل تناولها. كما حصل مع موضوع الأحرف السّبعة.

أمّا المنهج الثّالث المعتمد في هذه الدّراسة بغزارة فهو منهج النّقد النصّي؛ حيث لا يتمّ الاقتصار على القراءة والتّحليل؛ بل لا بدّ من نقد المكوّنات والحجج التي تقوم عليها الآراء والأفكار. وقد آتى هذا المنهج ثماره في الخروج ببعض النّتائج الجديدة التي لم تكن شائعة من قبلُ في الدّراسات الإسلاميّة القديمة والحديثة.

أمّا المنهج الرّابع والأخير الذي اعتمدناه فهو المنهج الإحصائي، الذي احتجنا إليه في عرض الجداول والملخّصات المتعلّقة بحصر النّتائج، وإبراز المادّة في أبعادها المتكاملة. وقد اقتضى ذلك التّرتيب أن يكون البحث، وفق ثلاثة فصول، مناسباً

لعنوان البحث العام وهو: **«إشكاليّات التّدوين والأحرف السّبعة والقراءات»**.

- الفصل الأوّل: مشكلة تدوين النصّ القرآني.
- الفصل الثّاني: مشكلة الأحرف السّبعة.
- الفصل الثّالث: مشكلة القراءات.

آملين أن نكون قد قدّمنا الجديد والمفيد في مباحث شديدة التّعقيد، خدمةً لثقافة الإسلام وتحريرها من كثير من الأوهام، وفاءً للأصل، واستجابةً لروح العصر.





الفصل الأوّل

مشكلة تدوين النصّ القرآني

طبيعة الوحي من التّعميم إلى الاحتراز:

نبدأ هذا المبحث ببيان طبيعة الوحي ومفهومه دينيّاً وفكريّاً. وقد اخترنا مفكّراً معاصراً هو محمّد أركون (1928-2010م) لننظر في طريقة تحليله وفهمه لهذه المسألة، باعتباره أنموذجاً جديداً في الطّرح والنّظر إلى القضايا الدينيّة على ضوء معارف العصر الحديث، ونظراً لأنّه خصّص، في كتابه **(الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد)**، فصلاً للحديث عن القرآن والوحي في المفهوم الإسلامي.

لاحظ أركون، أوّلاً، أنّ المسألة دقيقة جدّاً وحرجة، وقد أحال القارئ على دائرة المعارف الإسلاميّة، الطّبعة الثانيّة، من أجل المزيد من الإيضاحات الموسّعة[1].

---

(1) أركون، محمّد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م، ص74.

هذا يعني أنّه وجد صعوبة كبيرة في تعريف الوحي، وهذا ليس نقصاً لا محالة. ولكنّنا لاحظنا في كتابه هذا وكتابات أخرى أنّه لم يتعمّق كثيراً في شرح المصطلحات وفهم تشعّباتها اللّغوية، واكتفى بإعطائها دلالات تطابق آراءه الاجتهاديّة الشخصيّة بعيداً عن دلالاتها المعجميّة. وحصل هذا مع مصطلحات مهمّة مثل: تراث، ومصحف، وقرآن، وتنزيل، وهبوط، ودين، وفكر، وعقل. وقبل الذّهاب إلى دائرة المعارف الإسلاميّة، الطّبعة الثانيّة، ننظر في المصادر العربيّة أوّلاً، ثمّ نواصل التّحقيق والتّدقيق.

ورد في صحاح الجوهري أنّ الوحْي هو الكتاب، وهو أيضاً: «الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ، وكلُّ ما ألقيته إلى غيرك. يقال: وَحَيْتُ إليه الكلامَ وأوْحَيْتُ، وهو أن تكلِّمه بكلام تخفيه. ويروى: أوْحَى لها. ووَحى وأَوْحى أيضاً؛ أي كتَب. وأَوْحَى الله إلى أنبيائه. وأوْحى؛ أي أشار. قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مَريَم: 11]، ووَحَيْتُ إليه بخيرٍ كذا؛ أي أشرتُ وصَوَّتُّ به رويداً. والوَحِيُّ: السّريعُ. يقال: موتٌ وَحِيٌّ»[1].

تلك هي أبرز المعاني اللغويّة لمصطلح الوحي، ولعلّه يمكن تلخيصها أو جمعها في أنّ الوحي هو طريقة اتّصال وتواصل بين

---

(1) الجوهري، الصّحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م، ج6، ص2519.

طرفين. وقد ذكرت معاجمنا العربيّة العديد من الوسائل لذلك الاتّصال والتّواصل أبرزها: الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ والإيحاء. ونكتفي بما ذكره الجوهريّ؛ فالوحي يكون بكيفيّتين: ظاهرة مثل الإشارة والكتابة والرّسالة، وخفيّة مثل الكلام الخفيّ، ووسوسة النّفس، ومثل الرّائحة عند الحشرات والحيوانات. ولا نظنّ أنّه يمكن إنكار أنّ الوحي والإيحاء والإلهام هي قواسم مشتركة في العالم النباتيّ والحيوانيّ، وأنّها من دعائم علم النّفس. ولئن أمكن التثبّت من الوحي بين طرفين ماديّين: إنسان وآخر، حيوان وإنسان، حشرة ونبتة، فإنّه يعسر، مبدئيّاً، التّدليل على الوحي بين طرف ماديّ (إنسان) وطرف غيبيّ (الله) جلّ جلاله.

ذكر محمّد أركون أنّ «مسألة الوحي دقيقة جدّاً وحرجة، وخصوصاً لدراستها ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التّعاليم الأرثوذكسيّة»[1].

يبدو كلام أركون صحيحاً ودقيقاً؛ لأنّ المسألة جوهريّة وأساسيّة، فعلى ضوء فهم ماهيّة الوحي الإلهيّ، أو الإيمان به غيباً مطلقاً أو إنكاره، يُبنى كلّ شيء في حياة الفرد أو المجموعة. ولكن، لماذا تحديد دلالة الوحي في تعاليم الأرثوذكسيّة؟ وما معنى تعاليم؟ وما دلالة الأرثوذكسية (orthodoxie)؟ أَنحتاج أيضاً إلى دائرة المعارف الإسلاميّة، أم نكتفي بمتابعة آراء أركون في

(1) أركون، محمّد، الفكر الإسلامي، (م.س)، ص74.

المسألة التي رآها معقّدة جدّاً؟ قال أركون: «لنذكّر هنا من أجل المعلومات بالتصوّر الإسلاميّ للوحي؛ إنّه يُدعى بالتّنزيل أو الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزيّاً وأساسيّاً. يمثّل النّظرة العموديّة للإنسان المدعوّ بدوره للارتفاع إلى الله؛ أي إلى التّعالي»[1].

بحسب السّياق الكامل المعروض في كتاب (**الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**)، يَعدُّ أركون التصوّرَ الإسلاميَّ للوحي تصوّراً أرثوذكسياً؛ ولا يخفى ما في هذا القول من انحياز وحكم مسبق لعدّة اعتبارات:

- **أوّلاً**: لأنّ التصوّر الإسلامي للوحي ليس تصوّراً واحداً؛ بل هو متعدّد. وأركون لا يجهل ذلك لا محالة، ولاسيما أنه ذو نزعة صوفيّة واضحة. إنّ الحركة الصوفيّة تحمل تصوّراً خاصّاً للوحي مختلفاً عمّا هو عند الرّازي، وتصوّر ابن رشد يختلف عن الغزالي. وينطبق هذا على الباقلاني والفلاسفة المسلمين. ولئن لم ينكر أحدٌ منهم الوحي الإلهيّ صراحةً، فإنّ تصوّر كلّ منهم مختلف عن الآخر؛ وكلّها في اعتبارنا تصوّرات إسلاميّة للوحي، فأين الأرثوذكسيّة؟
- **ثانياً**: مفهوم التّنزيل، وليس الهبوط، قد يكون مجازاً، إذا حُدّد في معناه المادّي الفيزيائيّ بحسب قانون الجاذبيّة الأرضيّة، ولكنّه لا يشكّل بأيّة صورة ما ذكره عن النّظرة

(1) المرجع نفسه، ص74.

العموديّة للإنسان، وربطه بمفهوم صوفيّ يتعلّق بالارتفاع إلى الله. أنفهم مصطلح التّعالي الذي ذكره حقيقة أم مجازاً؟ هذا المفهوم للتّنزيل عند أركون لا علاقة له بمصطلح الوحي؛ لأنّه يتعلّق بغاية الوحي، وليس بالطّبيعة والطّرق.

- **ثالثاً**: العجيب أنّ ما ورد في دائرة المعارف الإسلاميّة، التي نصح أركون بالرّجوع إليها، يختلف عن الطّرح الذي قدّمه حول مصطلحات التّنزيل والهبوط والوحي.

قال أركون: «يتحدّث القرآن أيضاً عن الوحي الّذي يمثّل فعل الظّاهرة ذاتها التي وجّهها الله للأنبياء. أمّا كلمة التّنزيل فتدلّ على موضوع الوحي ومادّته». ثمّ يستعرض كيف يصوّر القرآن آليّات الوحي من خلال سورة الشّورى (الآيتين 51-52)، وسورة الزّخرف (الآيات 1-5)[1].

فهمنا من السّياق أنّ الأرثوذكسية هي القرآن في اصطلاح أركون؛ فهو ينطلق، بحسب زعمه، من التصوّر القرآنيّ، لا الإسلاميّ للوحي. وتركّزَ استشهادُه على سورة الشّورى التي جاء فيها الحديث عن طرق الوحي: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿51﴾ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشّورىٰ: 51-52].

(1) المرجع نفسه، ص74.

ليس في الآيتين تصوّر إسلاميّ للوحي؛ فيهما بيان حول طرق الوحي الإلهيّ ﴿لِبَشَرٍ﴾ [الأنبيَاء: 34]، وليس فيهما تعريف لغويّ ولا اصطلاحيّ لمصطلح الوحي. وطرق الوحي الإلهيّ إلى أيّ بشر هي:

- يُكَلِّمهُ اللَّهُ وَحْياً.
- يُكَلِّمهُ اللَّهُ مِن وَرَاء حِجَابٍ.
- يُرْسِلُ الله رَسُولاً إلى البشر فَيُوحِيَ الرّسول بِإِذْنِ الله مَا يَشَاءُ الله.

فالمسألة مبدئيّة. تلك هي الطّرق الوحيدة للوحي الإلهيّ بمفهوم الرّسالة وتنزيل كتاب. وللإنسان خيارات ثلاثة أيضاً:

- يؤمن بذلك ويقتنع به يقيناً ثابتاً لا يتزعزع على أنّه إيمان بالغيب المطلق.
- ينكر ذلك لأنّه ليس منطقيّاً، ولم تثبته التّجربة الماديّة الإنسانيّة، ولم يثبته العلم، فهو من باب الخيال وأساطير الأوّلين.
- يفكّر ويحلّل ويستنتج، ثمّ يضع تصوّراً عامّاً للوحي، أو تصوّراً لكلّ طريقة من تلك الثّلاث. وتلك التصوّرات ليست قرآنيّة ولا هي إسلاميّة، وإنّما هي اجتهادات وآراء شخصيّة.

ثمّ استشهد أركون بآيات من سورة الزّخرف ليقارن بينها وبين الآيات السّابقة: ﴿حمٓ ① وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ② إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ③ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ④ أَفَنَضۡرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكۡرَ صَفۡحًا أَن كُنتُمۡ قَوۡمٗا مُّسۡرِفِينَ﴾ [الزّخرُف: 1-5].

لا يستحقّ الأمر جهداً لكي يتبيّن أنّ العلاقة بين سورة الشّورى (الآيتين: 51-52)، وسورة الزّخرف (الآيات: 1-5)، ليست مرتبطة بطرق الوحي الإلهيّ، ولا بمفهوم الوحي في التصوّر الإسلاميّ. ولم يوضّح أركون في كتابه ما هي تلك العلاقة، ولا ذكر مفهومه للوحي. ولكنّه يعرض لآراء المفسّرين فيقول: «يتحدّث المفسّرون عن الوحي، فيقولون: إنّه إلهام يقدّم نفسه، أو يتجلّى إمّا على صورة إيحاء يثيره الله في روح إنسان ما، من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرّسالة الإلهيّة، وإمّا على هيئة عبارة لفظيّة متلبّسة بلغة بشريّة وموصلة إلى الأنبياء، إمّا بواسطة ملك من الملائكة، وإمّا مباشرة. وعندئذٍ تتّخذ كلمة القرآن معنى التّلاوة والقراءة»[1].

لا ندري كيف استطاع حشد عبارات كثيرة تتعلّق بالفيض والكشف، ليستنتج منها أنّ كلمة القرآن تتّخذ معنى التّلاوة والقراءة! ثمّ يجزم أنّ التّحديدات السّابقة «لا يمكن لأيّ مسلم أن يرفضها؛ لأنّها تتيح القيام بخطوة أولى في اتّجاه علم اللاهوت المقارن للوحي (أو الثيولوجيا المقارنة)»[2].

لم نجد ربطاً محكماً بين الجزم والنّتيجة التي توصّل إليها، فالرّفض ممكن ويسير، والنّتيجة لا نراها متعلّقة بالثيولوجيا المقارنة؛ ثمّ انتقل أركون إلى الحديث عن الموقف المسيحي

(1) المرجع نفسه، ص75.
(2) المرجع نفسه، ص75.

فقال: «إذا كان اليهود والمسلمون متّفقين على النّقطة الأولى، فإنّ المسيحيّين يعتمدون موقفاً مختلفاً قطعيّاً بالقياس إلى الموقف اليهودي-الإسلامي. فهم يقولون إنّ يسوع المسيح هو كلمة الله تجلّت جسداً؛ إنّه تجسيد الله وابن الله الّذي جاء للسّكنى بين البشر، لكي يوصل إليهم مباشرة الكلمة الإلهيّة، دون أيّة وساطة من ملاك أو نبيّ. وضمن هذا التصوّر المسيحيّ نجد أنّ الأناجيل ليست إلا عبارة عن رواية ما سمعه الحواريّون أو تذكّروه من تعاليم ابن الله، الذي تكلّم باسم الآب (أي الله). دعونا هنا من الصّعوبة الشائكة والمخيفة التي تطرحها مسألة التّثليث. فهل يقبل اللاهوت المسيحي بالقول إنّ خطاب يسوع المسيح في اللّغة الآراميّة (وليس الإغريقيّة، هذا مهمّ)، وفي مكان وزمان محدّدين تماماً (أي فلسطين)، هو بالنّسبة لله الأب، كما الخطاب القرآنيّ المنقول في اللّغة العربيّة من قبل محمّد بالنّسبة لأمّ الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالي»[1].

اعتمد أركون قاعدة أولى في الجدل غير سليمة، وهي المطابقة التامّة بين القرآن وبين الأناجيل من حيث إنّ القرآن هو خطاب محمّد في اللّغة العربيّة، وفي مكان وزمان محدّدين تماماً (أي الحجاز)، وأنّ الأناجيل هي خطاب يسوع المسيح في اللّغة الآراميّة، وفي مكان وزمان محدّدين تماماً (أي فلسطين). وليس الاعتراض هنا على دلالة خطاب محمّد وخطاب يسوع المسيح،

(1) المرجع نفسه، ص46.

وأنّ كلّاً منهما خاطب البشر ليبلّغهم رسالة ربّهم. وإنّما الفارق أنّ الأناجيل ليست خطاب يسوع المسيح بمفهوم الوحي والرّسالة؛ لسبب بسيط هو أنّ عيسى جاء بإنجيل واحد لا بأربعة ولا بعشرين. والقاعدة الثّانية في هذا الجدل مضطربة، ولاسيما قوله: إنّ: «خطاب يسوع المسيح هو بالنّسبة لله الأب، كما الخطاب القرآنيّ المنقول في اللّغة العربيّة من قبل محمّد بالنّسبة لأمّ الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالي».

لن نأخذ مكان «اللاهوت المسيحيّ» لننوب عنه في الإجابة عن طبيعة خطابه، ولا ندري إن كان كلام أركون يعني أنّ الأناجيل كانت في أمّ الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالي، فهذا لم يقله الحواريّون، ولا كتبه بطرس ولا بولس ولا يوحنّا ولا متّى ولا برنابا.

إلى الآن لم يُجِبْ أركون عن سؤاله الأوّل: ما المقصود بالوحي؟ فلنواصل قراءة مقاطع الكتاب لعلّنا نجد جواباً. يقول في سياق لاحق: «إنّ الرّسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثمّ بواسطة محمّد، كانت في البداية عبارات شفهيّة سُمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريّين الّذين مارسوا دورهم فيما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كلّ الأحوال وأيّاً كانت المكانة اللاهوتيّة للتلفّظ الأوّليّ بالرّسالة، فإنّه قد حصل مرور من الحالة الشفهيّة إلى حالة النصّ المكتوب»[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص86.

لم يُجِب أركون بصراحة عن سؤاله؛ لأنّ ذلك سيكشف بصورة نهائيّة عن موقفه من الوحي الإلهيّ، ويبدو أنّ الصّراحة ليست من خصاله، فهو إلى التقيّة أميل وأشدّ ولوعاً. فلنعوّل على منطلقات أخرى في تقصّي مفهوم الوحي ومتعلّقاته.

نجد في القرآن أمثلة لطرق الوحي ولا نجد تفسيراً للكيفيّة، وليس في السّيرة كلام عن كيفيّة الوحي. وإنّما بعض الرّوايات فيها تأثير الوحي الإلهي على شخص الرّسول ماديّاً، مثل الحديث المشهور: «يأتيني الملك أحياناً في مثل صلصلة الجرس، وهو أشقّه عليّ، فيفصم عنّي، وقد وعيته، ويتمثّل لي الملك أحياناً في صورة رجل، فيكلّمني فأعي ما يقول»[1].

وقد فهم المستشرق الألماني تيودور نولدكه (Theodor Noldeke) (1836-1930م) من هذا الحديث أنّه ما دام النبيّ هنا لم يتحدّث إلا عن نوعين فقط من طرق الوحي، فإنّ ما تحدّث عنه المسلمون من أنواع أخرى إنّما هي إضافات لاحقة لا تتّصف بالحجيّة الكاملة[2].

من الواضح أنّ نولدكه يريد استبعاد أيّ نوع من أنواع الوحي الخارجي الموضوعي، والاقتصار على الجانب الذّاتي الذي

(1) ابن إسحاق، محمّد، كتاب السير والمغازي، تحقيق سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978م، ص146.

(2) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، مؤسّسة كونراد أديناور، بيروت، ط1، 2004م، ج1، ص21.

عاشه الرّسول، باعتباره ضرباً من الاستبطان الشّخصي. والمسألة لا ترتبط بنوع الاختيار ولا بتوظيفه عقائديّاً، وإنّما لا يمكن معرفة كيفيّة الوحي الإلهيّ معرفة يقينيّة ثابتة؛ لأنّه جزء لا يتجزّأ من الغيب المطلق، الذي لا يطلب دليلاً للإيمان به سوى الإيمان بالله. ولئن خضع الإيمان بالله للعقل، لا للوراثة ولا للتّقليد، فإنّ البداهة الأولى هي أن يكون العقل مجرّداً من الموروث والنظريّات والميولات، وأن يكون نزيهاً في نظرته إلى الكون وأسراره وقوانينه. ومن شاء آمن ومن أراد أنكر.

يمكن في البداية أن ننطلق من التّفسير الشّائع لدى المسلمين على أن الوحي هو: ما أوحاه الله تعالى إلى رسله من كتب، ونعرف منها خمسة: صحف إبراهيم، والتّوراة، والزّبور، والإنجيل، والقرآن. لم نستعمل مصطلح الكتب السماويّة، وقد لاحظ يوسف زيدان: أنّ الأوائل من علماء الإسلام لم يهتمّوا «بصفة السماويّة للإشارة إلى واحدة من الدّيانات الثّلاث المشهورة، وإنّما قالوا مثلما قال القرآن الكريم بالكتابيّة، نسبة إلى أهل الكتاب (التّوراة والإنجيل)، ولم يستخدم وصف وثني بالمعنى الاصطلاحي في فجر الإسلام، وإنّما أشيرَ إلى أنّ الكفّار يعكفون على أصنام وأوثان يعبدونها من دون الله»[1].

يحيلنا كلام يوسف زيدان إلى أهميّة المصطلحات وواجب

(1) زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الدّيني، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 2010م، ص21.

التّدقيق فيها؛ لأنّها تكشف عن العصر الذي نشأت فيه، ومن ثمّ تمكّننا من معرفة أصالة النّصوص، فضلاً عن دورها في فهم بعض أمّهات المسائل الجدليّة التي حصل حولها لَبْسٌ، مثل مصطلحي العقيدة والكفر اللّذين تطرّق إليهما، ولكنّه لم يتوصّل إلى حلّ المشكلة الكبرى في فهمهما، على الرغم من أن السّياق لا يسعف في التوسّع في ذلك الأمر. ولا نفهم لماذا حصر أهل الكتاب في اليهود والنّصارى؟ يبدو أنّه ظلّ أسير النّظرة القديمة في التّصنيف، وهي نظرة ضيّقة تُسهم في تكريس الاختلاف والتعصّب، مع أنّ القرآن تجاوز ذلك المفهوم. وهناك خلطٌ في كلامه حول الكفر والشّرك. أمّا مصطلح الأديان السّماوية والكتب السّماوية، فهو معاصر، من ابتكار الفكر المسيحي العربي الحديث، ظهر على يدي العرب النّصارى الذين اشتغلوا بترجمة التّوراة والأناجيل إلى اللّغة العربيّة. ولا ندري متى ظهر بالضّبط، ولكنّ استعماله كان سعياً نحو التّمييز بين الأديان، وهو تعبير غير موجود لا في الثّقافة الإسلاميّة القديمة، ولا في الثّقافة الغربيّة السّائدة[1].

عندما يذكر القرآن صحف إبراهيم وموسى؛ فهذا يعني أنّ من سنن الله أنّ رسله يتلقّون كلامه إمّا مكتوباً وإما شفويّاً، ويبقى على أولئك الرّسل أن ينشروا كلامه المنزّل عليهم مشافهة. ربّما تتأكّد

---

(1) لا وجود للتّعبير: «religions célestes»، (أديان سماويّة) قبل القرن الحالي. فالمعروف في الكتابات الغربيّة: «religions divines»، (أديان ربّانيّة أو إلهيّة) و«religions monothéistes» (أديان توحيديّة).

ضرورة هذه المشافهة بسبب جهل أغلب النّاس بالقراءة والكتابة زمن الرّسالات على الأقلّ. ولكن، هل من وظيفة الرّسل تدوين الوحي الإلهيّ كتابيّاً وحفظه؟

إنّ مصطلح صحف قد لا ينطبق إلا على مجموعة من الأوراق؛ والتّركيبان الإضافيّان (صحف إبراهيم وصحف موسى) لا يعنيان صراحة أنّ كلاً من إبراهيم وموسى كانت لهما مصاحف؛ أي كرّاس أو كتاب دُوّن فيها الوحي الإلهيّ. ونحن نعلم من خلال إرشادات القرآن أنّ موسى لم يتلقّ التّوراة مكتوبة في صحف، وإنّما في ألواح؛ أي قطع من مادّة صلبة لا تكون أوراقاً ولا صحفاً. فتلك الصّحف هي، على الأرجح، قطع رقائق من البرديّ أو الجلد أو أيّ نبات جعله البشر أوراقاً. فالتّركيبان الإضافيّان (صحف إبراهيم وصحف موسى) يعنيان أنّ الرّسولين بلّغا رسالتي ربّهما، وأذاعا كلام الله بين النّاس، ولا يفيد التّركيبان أنّ الرّسولين دوّنا كتابيّاً الوحي الإلهيّ. وإنّما شرع بعض المؤمنين في كتابة ما شاؤوا من ذلك الوحي. فالتّركيبان الإضافيّان يفيدان نسبة المصدر إلى تلك الصّحف على أساس أنّ كلاً من إبراهيم وموسى نطقا بالوحي الإلهي. وفي العهد القديم نجد الإشارات الآتية:

- «فَكَتَبَ مُوسَى جَمِيعَ أَقْوَالِ الرَّبِّ» (خروج، 24).
- «كَتَبَ مُوسَى هذِهِ التَّوْرَاةَ وَسَلَّمَهَا لِلْكَهَنَةِ بَنِي لاَوِي حَامِلِي تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ» (تثنية، 31).
- «كَتَبَ يَشُوعُ هذَا الْكَلاَمَ فِي سِفْرِ شَرِيعَةِ اللهِ» (يوشع، 24).

فالتّوراة التي أوتيها موسى نزلت مخطوطةً على ألواح، ثمّ أشاعها موسى مشافهةً وكتابةً كما يذكر العهد القديم. فالمفروض أن يبقى أثر للتّوراة. ولكنّها اندثرت تماماً؛ ذلك أنّ أسفار الكتاب المقدّس العبري الخمسة الأولى على الأقلّ: «قد كُتبت ثمّ وسّعت وزيّنت لاحقاً من قبل محرّرين مجهولين ومراجعين متعدّدين على مدى عدّة قرون»[1].

أمّا كيف أوتي عيسى ابن مريم الإنجيل وحياً أو في صحف، فهذا ما نجهله. وهو بدوره اندثر تماماً؛ فإذا كان من حكمة الله أن تضيع الكتب المنزّلة فلا يبقى لها أثر كتابيّ أو مرويّ يُوثَق فيه ويُعتمَد عليه، فهل هذا ينطبق أيضاً على القرآن؟ ولماذا يدّعي المسلمون أنّه كلام الله؟ وبما أنّ القرآن هو الكتاب الإلهيّ الوحيد على الأرض، في يقين المسلمين على الأقلّ، فإنّ قضايا المصدريّة والتاريخيّة والأصالة ومطابقة النصّ القرآنيّ المعروف في المصحف للكلام الّذي بلّغه محمّد على أنّه كلام الله الذي أُوحي إليه، طُرحَت وما زالت تُطرح، وهي بعض ممّا يسمّى عموماً شبهات حول القرآن.

وحيثما قرأتَ عن جمع القرآن تجد أنّ تدوينه وجمعه بدأ في عهد الرّسول لا محالة، ثمّ جُمع مرّة في عهد أبي بكر، وأخرى في عهد عمر، وثالثة أخيرة وفاصلة في عهد عثمان (نحو 27هـ).

(1) فنكلشتاين، إسرائيل، التّوراة اليهوديّة مكشوفة على حقيقتها، ترجمة سعد رستم، دار صفحات، دمشق، 2011م، ص36.

وفي عرضنا المختصر لتلك المراحل، ستعترضنا مسائل لها ارتباط وثيق بالقضايا السّابقة. وسواء طرحت القضايا من قبل أم لم تطرح، فإنّنا نبدي وجهة نظر فيها للمناقشة.

القرآن من منطوقه الأوّل إلى جمعه:

يقول أحد المعارضين للقرآن ما يأتي: «نحن لا نعرف بالتّأكيد متى جُمِعَ القرآن؛ لأنّ أوّل شيء مكتوب ظهر عن جمع القرآن كان في كتاب الطّبقات لابن سعد عام (844) للميلاد، ثمّ البخاري عام (870) للميلاد، وصحيح مسلم عام (847) للميلاد. وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ محمّداً توفّي عام (632) للميلاد، تظهر حقيقة هذا التّاريخ الّذي كتب بعد مرور أكثر من مئتي عام بعد وفاة محمّد. وكلّه يعتمد على الإسناد من شخص سمع حديثاً ثمّ رواه لشخص آخر، وهكذا. وبما أنّه لم يكن هناك تاريخ مكتوب عن تلك الفترة، فالاعتماد على الإسناد لا يبعث الثّقة في نفس القارئ»[1].

من البديهيّ أن يختلف البشر في مفهومهم لما يعدّونه حقيقة، ومن الطبيعيّ أن يتألّف النّاس أحزاباً من المؤمنين بمصدر الحقيقة المطلقة. ومن حقّ أحدهم أن يَعدّ كتاباً أو قولاً لدوركايم أو داروين أو هابرماس الحقيقة المطلقة. ومن حقّ أحدهم أن يَعدّ كلام البخاري أو الغزالي أو ابن سينا أو الشافعيّ الحقيقة المطلقة. ولكن لا أهميّة لذلك في ميزان النّقد العلمي. إنّما يناقش الكاتب على ما يلفظ من قول أو ما يخطّ بيمينه من كتاب. ويجادل في حدود الفكر

(1) النجّار، كامل، قراءات نقديّة للإسلام، (د.ت)، ص53.

ومنهج الاستقراء وسبيل الاستنتاج؛ أي على ما عرض للنّاس من آراء. وما يسمّى القراءات النقديّة للإسلام هو عنوان عن شارع طويل ولكنّه فارغ. نكتفي هنا بما يتعلّق بجمع القرآن.

قد لا نعرف بالضّبط متى جُمع القرآن. لم يحرق الكاتب شمعة في زاوية ليقول هذا. هي معلومة تقولها صراحة أو ضمنيّاً كلّ المصادر التراثيّة والحديثة. ولكن أَهي حقيقة مطلقة أم نقص في الأدوات فحسب؟ أي: أَيصل مَن اهتمّ بقضيّة جمع القرآن اهتماماً كبيراً، مجرّداً من النّوايا الطيّبة والسيّئة، ومنوّعاً مراجعه ومصادره، ومحايداً في استقرائه وتحليله واستنتاجه، إلى نتيجة مقنعة نسبيّاً بعيدة عن التّحامل والكراهيّة وبعيدة عن التّقديس والانقياد أم لا؟

أولى الخطوات هي الاتّفاق على مصطلح جمع في التّركيب الإضافيّ لتعبير: جمع القرآن. قال المستشرق المجري غولدزيهر (Goldziher) (1850-1921م): «لا يمكن القول إنّ أيّ حديث هو حديث صحيح قاله النبيّ. فابن سعد يخبرنا عن الصّحابة الّذين جمعوا القرآن في حياة النبيّ ويذكر منهم: أُبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وعثمان بن عفّان. على أنّ الكاتب نفسه يخبرنا، في ص (113) من طبقاته، أنّ الّذي جمع القرآن هو عثمان بن عفّان في خلافة عمر، وليس في حياة الرّسول كما ذكر أوّلاً»[1].

(1) Ibn Warraq, The Origins of the Koran, 1998, N.Y. Promotheus Books. page 152.

وفي حديث آخر، يقول ابن سعد: إنّ عمر بن الخطّاب جمع القرآن في صحف. أمّا البخاري فيخبرنا أنّ القرآن جُمع في حياة النبيّ، وجمعه أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت. وفي حديث آخر يقول: جمعه أبو الدّرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت. وفي الصفحة (392) يخبرنا أنّ القرآن جُمع في عهد أبي بكر، وليس في زمن النبيّ، فيقول: أخبرنا موسى بن إسماعيل عن زيد بن ثابت أنّه قال: بعد معركة اليمامة»[1].

نعلم جيّداً من يكون ابن الورّاق الذي يحيل إليه كامل النجّار ويمنحه الثّقة المطلقة. أمّا المصادر القديمة فهي عنده عديمة القيمة. وليست هذه هي القضيّة. وإنّما نتساءل: أَيفهم الكاتب العربيّة أم لا؟ وهل يعرف الفرق بين المعنيين لمصطلح جمع في التّركيب الإضافيّ: جمع القرآن؟ نرجع إلى ابن سعد، الذي اعتمده الكاتب لننظر ماذا قال حول تدوين القرآن: «جمع القرآن ستّةٌ من أصحاب رسول الله، كلُّهم من الأنصار على عهد رسول الله: أُبيُّ بن كعب، ومعاذ بن جبلٍ، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، وسعد بن عبيد، ومجمع بن جارية. جمعه إلا سورة أو سورتين»[2].

هذا يُقرأ في كلّ كتاب بالعربيّة اهتمّ مؤلّفه بجمع القرآن منذ القرن الأوّل الهجري إلى اليوم. ومن يقرأ هذا لا يكتفي بذلك؛ لأنّه

---

(1) النجّار، كامل، قراءات نقديّة للإسلام، (م.س)، ص35.

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، ج2، ص356.

لا يعرف بالتّأكيد متى جُمِعَ القرآن. فإن كان في غايته رفع الجهل، ولو نسبيّاً، في كتاب يخصّصه لهذه القضيّة وينشره بعنوان: **(قراءات نقديّة للإسلام)**، فهو قرأ وطالع ودقّق ومحّص. وفي النّهاية، ماذا يُفهم من الإقرار السّابق؟ أَيُفهم جمع القرآن ستةٌ من أصحاب رسول الله، بمعنى حفظ؛ أي حفظاً في الذّاكرة، أم يفهم لمّ أشتاته؛ أي بحث عن أجزاء وجمعها، أو يفهم كتب أو دوّن؟

استُعمل تركيب جمع القرآن بمعنيين؛ الأوّل: حفظ القرآن كلّه في الصّدر (الذّاكرة). والثّاني: كتابة النصّ القرآني على دعائم (التّدوين). فالحفظ بالمعنى الأوّل كان هو السّائد في البيئة العربيّة وقت نزول القرآن، ولذلك اشتهر جمع من حفّاظ القرآن عرفوا بالقرّاء[1].

أمّا المعنى الثّاني فيتعلّق بالحفّاظ الذين أسهموا في تدوين النصّ القرآني الأوّل على الوسائل البدائيّة المتوافرة في ذلك الزّمن، وأغلبهم من الأنصار بحسب ما ذكره عبد الحيّ الكتّاني: «يجب أن يذكر هنا من كان يحفظ القرآن على عهد رسول الله وهم ستّة من الأنصار. فلا ينافي أنّه حفظه كثيرون. وفي الصّحيحين عن أنس أنّه جمع القرآن؛ أي حفظ جميعه على عهد رسول الله أربعة كلّهم من الأنصار: أُبيّ ومعاذ وأبو زيد وزيد بن ثابت»[2].

(1) الواقدي، المغازي، دار الأعلمي، بيروت، ط3، 1989م، ج1، ص347.

(2) الكتّاني، عَبْد الحَيّ، التراتيب الإداريّة، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، 1998م، ج1، ص106.

من سياق (**قراءات نقديّة للإسلام**) يظهر جليّاً أنّ كامل النجّار استعمل جمع القرآن بمعنى واحد هو التّدوين، وهذا تقصير، ليصل إلى مقصد محدّد وهو التّشكيك في القرآن. والجانب الثّاني السّلبي في القراءات النقديّة اجتثاث مقاطع من سياقها في طبقات ابن سعد. وهذا تلبيس.

نستعرض الآن، بعد تحديد مفهوم الجمع، أهمّ المراحل التي مرّ بها نصّ التّنزيل منذ عهد الرّسول إلى عهد علي بن أبي طالب، معتمدين أسلوبي التّدقيق التّاريخي وتحليل الرّوايات.

حركة التّدوين في العهد المكّي:

لا نجد في المصادر العربيّة القديمة تغطية كاملة لموضوع كتابة القرآن في مكّة إلا في قصّة إسلام عمر، الذي أسلم في ذي الحجّة من السّنة السّادسة من النبوّة. وتفيد تلك القصّة أنّ من المؤمنين الأوائل من بادر بكتابة القرآن في مكّة. ويعضد هذا ما يُروى عن المصاحف الخاصّة التي كانت عند عبد الله بن مسعود، وعليّ بن أبي طالب، مثلاً؛ فالأرجح أنّ الصّحابة المكيّين الأوائل كانوا يسجّلون لأنفسهم ما اختاروا من السّور والآيات؛ إذ ليست قوّة الذّاكرة والقدرة على الحفظ قاسماً مشتركاً بين النّاس.

ومع ذلك لا نجد أثراً يشير إلى أنّ الرّسول كلّف أحداً بكتابة القرآن في مكّة، التي نزل فيها من القرآن (85) سورة؛ أي بنسبة (75%). ولئن دَوّن بعض الصّحابة بعض القرآن في الفترة المكيّة،

فإنّ عددهم قليل لا محالة. ولا ندري أحافظوا على تلك المخطوطات الأولى أم لا؟ إذ لم يصلنا منها شيء. كما لا نجد أحداً ذكر أنّ أبا بكر وعثمان، وهما من المؤمنين الأوائل المقرّبين من الرّسول، كانا يكتبان القرآن في مكّة للنبيّ أو لنفسيهما. ولكنّنا نجد في الرّوايات التي تحدّثت عن كتابة الوحي في مكّة أنّ عبد الله بن سعد بن أبي السّرح القرشي (ت 36هـ) هو من أوائل من كتب للنبيّ في مكّة، حيث لم يكن بها أحد يعرف الكتابة سوى نفرٍ قليل. وقد اتّخذه النبيّ كاتباً للتّنزيل في أوّل الأمر[1].

ولكنّ هذا الكلام يناقض بعضه بعضاً من الدّاخل؛ لأنّ الرّوايات تركّز على وجود نفر قليل في مكّة يعرف الكتابة، منهم: أبو بكر وعثمان وعبد الله بن مسعود. فما الدّاعي إلى أن يكون عبد الله بن أبي السّرح، وهو أخو عثمان من الرّضاعة، أوّل من كتب للنبيّ في مكّة؟ سنرى أنّ هذه الرّواية حول هذا الصحابي لا تصمد أمام النّقد. وبحسب رواية الذّهبي (ت 748هـ) في كتاب (**سير أعلام النّبلاء**)، إنّ عبد الله بن سعد بن أبي سرح أسلم يوم الفتح، ولم يتعدّ ولا فعلَ ما يُنقم عليه بعدها[2].

فإن أسلم عام الفتح، يصعب أن يكون النبيّ قد اتّخذه كاتباً للتّنزيل في أوّل الأمر. والذّهبي يؤكّد أنّه: لم يتعدّ ولا فعل ما

(1) العبيد، علي بن سليمان، جمع القرآن الكريم حفظاً وكتابةً، مجمّع فهد لطباعة المصحف، المدينة المنوّرة، 1421هـ، ص24.

(2) الذّهبي، شمس الدّين، سير أعلام النّبلاء، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1985م، ج3، ص34.

ينقم عليه بعدها. ولكن وجدنا عند الصّفدي (ت 764هـ)، في كتاب (**الوافي بالوفيات**)، أنّه أسلم قبل الفتح وهاجر. وكان يكتب الوحي لرسول الله ثمّ ارتدّ منصرفاً وصار إلى قريش في مكّة[1].

إن أسلم قبل الفتح وهاجر، فإنّ هذا يعني أنّه كان يكتب الوحي في المدينة وليس في مكّة، لأنّه ارتدّ وانصرف إلى قريش في مكّة. وعلى الرغم مما قيل عن سبب ارتداده، فإنّ السّؤال: لماذا انتظر حتّى يهاجر؟ لو اتّخذ النبيّ كاتباً للوحي في مكّة، أليس كان من الأولى أن يتّخذ عثمان، مثلاً، وهو أخو عبد الله بن أبي السّرح من الرّضاعة، وأسلم قديماً، ومن أبرز أصدقاء الرّسول؟ ونرجّح أنّه لم يكتب الوحي للرّسول قطّ؛ لأنّه لا أحد يذكر أنّ بعد الهجرة ظهرت صحف عند الرّسول، أو عند المهاجرين كُتب فيها قرآن.

أكّد عبد الله دراز (1894-1958م)، في أطروحته بالفرنسيّة حول القرآن، أنّ الرّسول كان كلّما جاءه الوحي وتلاه على الحاضرين أملاه من فوره على كتبة الوحي ليدوّنوه على أيّ شيء كان في متناول أيديهم، مثل الورق أو الخشب أو قطع الجلد[2].

ولكنّه لم يبيّن في أيّة مرحلة كان ذلك التّدوين، ونعلم أنّه لم يرد في القرآن كلّه ما يفهم منه المنع عن كتابة القرآن ولا أثر

(1) الصّفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/ 2000م، ج17، ص101.

(2) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن، ترجمة السيّد محمد البدوي، دار القلم، الكويت، 1974م، ص34.

لحديث في ذلك؛ بل إنّه لم يأمر بأن يدوّن كتابيّاً. ولا وجه لمن علّل ذلك بالنّسخ؛ إذ مصطلح نسخ ومفهومه إنّما ورد لأوّل مرّة في المدينة في الآية (106) من سورة البقرة. والنّسخ نفسه ليس سبباً لعدم كتابة الوحي عند نزوله[1].

ونخلص إلى أنّ القرآن المكيّ لم يدوّن منه الرّسول شيئاً في مكّة، وأنّ ما كتبه بعض الصّحابة كان لأنفسهم، وبحسب طرقهم ومناهجهم الخاصّة. فلا يُعدُّ جمعاً ولا تدويناً ولا مرجعاً. ويبدو أنّ ذلك كان مرتبطاً بمبدأ الانتظار؛ أي ينبغي الانتظار إلى أن يكتمل الوحي كلّه لإخراج القرآن في شكل وحدة كاملة[2].

حركة التّدوين في العهد المدني:

بحسب المصادر التي أمكن الاطّلاع عليها، إنّ كتابة القرآن بصفة منهجيّة بدأت في المدينة. وقد استعمل الرّسول عدداً من الصّحابة لتدوين القرآن، وهم المعروفون بكتّاب الوحي. هل أمر الرّسول بعد الهجرة كتّاب الوحي أن يدوّنوا القرآن المكيّ؟ لا يظهر ذلك في الرّوايات. والأفضل أن نبدأ بالوضع التعليمي في المدينة في السّنة الأولى من الهجرة. قال السّهيلي (508- 581هـ) في كتاب (**الرّوض الأنف**): «كان فِي الْأَسْرَى مَنْ يَكْتُبُ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْأَنْصَارِ أَحَدٌ يُحْسِنُ الْكِتَابَةَ. فَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ لَا مَالَ لَهُ فَيَقْبَلُ

(1) الآية هي: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106].

(2) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن، (م.س)، ص35.

مِنْهُ أَنْ يُعَلِّمَ عَشَرَةً مِنْ الْغِلْمَانِ الْكِتَابَةَ وَيُخَلّي سَبِيلَهُ. فَيَوْمَئِذٍ تَعَلَّمَ الْكِتَابَةَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ غِلْمَةِ الْأَنْصَارِ»[1].

لم تكثر الكتابة العربيّة في المدينة إلا بعد الهجرة النبويّة بأكثر من سنة، وذلك أنّه لمّا أَسرَت الأنصارُ سبعين رجلاً من صناديد قريش وغيرهم في غزوة بدر، في السّنة الثانية من الهجرة، جعلوا على كلّ واحد من الأسرى فداء من المال، وعلى كلّ من عجز عن الافتداء بالمال أن يعلّم الكتابة لغيره من صبيان المدينة[2].

لا يعني ذلك أنّ سكّان يثرب كانوا أميّين يجهلون القراءة والكتابة؛ إذ المتعلّمون كانوا يكثرون في اليهود وبعض رؤساء الأوس والخزرج. وإنّما: لَمْ يَكُنْ فِي الْأَنْصَارِ أَحَدٌ يُحْسِنُ الْكِتَابَةَ، يعني تلك المجموعة الأولى من المؤمنين الّذين شاركوا في غزوة بدر، وتعني أبناءهم، وأغلبيّة المسلمين في المدينة آنذاك. يهمّنا قول السّهيلي بدرجة أولى؛ لأنّ الكلام يحملنا إلى كتّاب الوحي وتدوين النصّ القرآنيّ. فعن زيد بن ثابت قال: «كنّا عند رسول الله نؤلّف القرآن من الرّقاع»[3].

يهمّنا في الرّواية، بغضّ النّظر عن درجة صحّتها، كلمة:

---

(1) السّهيلي، الرّوض الأنف في شرح السّيرة النبويّة لابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م، ج5، ص167.

(2) الهوريني، نصر، المَطَالِعُ النَّصرية للمَطَابِعِ المصريَّةِ في الأصُول الخَطيَّةِ، مكتبة السنّة، القاهرة، 2005م، ج1، ص56.

(3) البُستي، ابن حبّان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1988م، ج1، ص320.

«رِقاع» وهي جمع رُقْعَة. وهذا المصطلح لا يطلق إلا على القطعة من الجلد أو الورق أو الكاغد. وبحسب الأديب ناصر الدّين المطرّزي (538-610هـ) فإنّ «الْوَرَق، جَمْعُ وَرَقَةٍ: جُلُودٌ رِقَاقٌ يُكْتَبُ فِيهَا. وَمِنْهَا وَرَقُ الْمُصْحَفِ. وَهُوَ مُسْتَعَارٌ مِنْ وَرَقِ الشَّجَرِ»[1].

والوسائل التي استعملت في المدينة لتدوين القرآن مكتوباً، كما جاء في المراجع التراثيّة القديمة والكتب الحديثة، هي: «العسب، اللّخاف، الرّقاع، الأقتاب، الأكتاف، الصّحف، الألواح، الورق، قطع الجلد، وغيرها»[2].

ولا يعني هذا أنّ القرآن جُمع في عهد الرّسول وأُلّف في كتاب سُمّي مصحفاً أو لم يسمّ. الفرق كبير بين جمع القرآن وبين تأليفه في كتاب. وقول زيد بن ثابت: نؤلّف القرآن، يعني فقط كتابته في «رقاع»، ثمّ تطوى ويربط عدد منها بخيط .وهذا المدلول اللّغوي نجده واضحاً في كتب اللّغة. وعلى سبيل المثال يذكر الزّبيدي (ت 1205هـ)، في (**تاج العروس**)، أنّ التَّأْلِيف يعني الجمع بعدَ تَفَرُّق، والوَصل. ومنه تَأْلِيفُ الكُتُبِ[3].

أمّا أبو هلال العسكري (ت 395هـ) في (**معجم الفروق اللّغويّة**)، فاهتمّ بإبراز مفهوم التأليف والفرق بينه وبين الجمع،

(1) المطرّزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار أسامة بن زيد، حلب، 1979م، ج2، ص350.
(2) دراز، محمّد عبد الله، مدخل إلى القرآن، (م.س)، ص34.
(3) الزّبيدي، تاج العروس، دار الهداية، الكويت، 1424هـ، ج23، ص33.

فقال: «الفرق بين الجمع والتّأليف أنّ بعضهم قال: لفظ التّأليف في العربيّة يدلّ على الإلصاق، ولفظ الجمع لا يدلّ على ذلك. وعندنا أنّ التّأليف والألفة في العربيّة تفيد الموافقة، والجمع لا يفيد ذلك. ألا ترى أنّ قولك تألّف الشّيء وألّفته يفيد موافقة بعضه لبعض، وقولك اجتمع الشّيء وجمعته لا يفيد ذلك»[1].

فلنطبّق صورة ذلك التّأليف على تاريخيّة النصّ القرآني، ونبدأ بالّذين تخصّصوا في كتابة الوحي بدرجة أولى.

- أبيّ بن كعب (ت 30هـ):

جاء في ترجمة الزّركلي (1893-1976م) أنّ أبيّ بن كعب «كان قبل الإسلام حبراً من أحبار اليهود، مطّلعاً على الكتب القديمة. يكتب ويقرأ على قلّة العارفين بالكتابة في عصره. ولمّا أسلم كان من كتّاب الوحي»[2].

أمّا ابن حجر (ت 852هـ) في كتاب **(الإصابة في تمييز الصّحابة)**، فقد عَدّه: «من أصحاب العقبة الثانية، وشهد بدراً والمشاهد كلّها. قال الواقدي: وهو أوّل من كتب للنبيّ»[3].

(1) العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللّغويّة، مؤسّسة النّشر الإسلامي، بغداد، ط1، 1412هـ، ص166.
(2) الزّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج1، ص82.
(3) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصّحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج1، ص81.

أبيّ بن كعب، إذاً، هو أوّل من كتب للنبيّ. لم يكتب القرآن المكّيّ في مكّة، وإنّما بدأ تدوين القرآن في المدينة بعد الهجرة. وهذا يعني أنّ ما يُروى عن عبد الله بن أبي سرح أنّه أوّل من دوّن الوحي في مكّة بعيد عن الواقع، وأقرب إلى الوضع والتّلفيق.

- زيد بن ثابت (11ق.هـ-46هـ):

هو في كلّ التّراجم تقريباً كاتب الوحي، بمعنى أنّه تخصّص لذلك. وبحسب كاتب معاصر: كان أكثر الكتّاب ملازمةً للكتابة، حيث لا عمل له غير ذلك[1].

ذكر الذّهبي (ت 748هـ)، في كتاب (**سير أعلام النّبلاء**)، أنّه لمّا هاجر النبيّ، أسلم زيد وهو ابن إحدى عشرة سنة، وأَمَرَهُ النَّبِيُّ أَنْ يتعلّم خَطَّ اليَهُود لِيَقْرَأَ لَهُ كُتُبَهُمْ[2].

فكم كان عمر زيد بن ثابت عندما قال: كنّا نؤلّف القرآن من الرّقاع؟ نستقرئ الإجابة من المصادر التي تناولت هذا الموضوع، ونبدأ بابن كثير (ت 774هـ) الذي قال: «في هذه السّنة (أي سنة ستّ وأربعين هجريّة) توفّي زيد بن ثابت. قال الواقدي: وأوّل مشاهده الخندق، وهو ابن خمس عشرة سنة»[3].

---

(1) العبيد، علي بن سليمان، جمع القرآن الكريم حفظاً وكتابةً. مجمع فهد للطباعة بالمدينة المنوّرة، 1421هـ، ص25.

(2) الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، (م.س)، ج2، ص428.

(3) ابن كثير، البداية والنّهاية، تحقيق عَلي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م، ج8، ص833.

أفادنا ابن كثير بمعلومات أخرى حول هذا الموضوع، فقد ذكر أنّ زيداً قال مرّة: «أوّل هديّة أهديت إلى رسول الله حين نزل دار أبي أيّوب، أنا جئت بها»[1].

ففي بداية الهجرة كان زيد بن ثابت طفلاً لم يتجاوز التّاسعة. وفي السّنة الثّانية، في غزوة بدر: «تَعَلَّمَ الْكِتَابَةَ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ غِلْمَةِ الْأَنْصَارِ» بحسب ما أفادنا السّهيلي[2]، فيكون عمره لم يتجاوز العاشرة. وفي السّنة الثّالثة: «استُصغر يوم أحد»؛ أي لم يبلغ الخامسة عشرة. وفي السّنة الرّابعة أمره الرّسول أن يتعلّم كتاب اليهود[3]؛ أي أن يتعلّم القراءة والكتابة بالسريانيّة، وليس العبريّة؛ لأنّ هذه اللّهجة كانت مجهولة في يثرب آنذاك. وفي السّنة الخامسة حضر غَزْوَة الْخَنْدَق. وحينئذٍ يكون قد استكمل خمس عشرة سنة؛ السن «الّتي يُجازُ لمثلها الغلمانُ»[4].

ولكن متى كان زيد بن ثابت يؤلّف القرآن من الرّقاع؟ من المستبعد أن يكون قبل السّنة الخامسة، فالأرجح أنّ تأليف القرآن من الرّقاع وقع بين (6) و(10) هجريّة، بعد أن أتقن القراءة والكتابة. ولكنّ هذا يطرح تساؤلات. فإذا رأينا أنّ تدوين القرآن بدأ في السّنة الثّانية للهجرة، واستُعملت فيه تلك الدّعائم البدائيّة: من عسب ولخاف ورقاع وأكتاف وألواح وغيرها، فهل كلام زيد بن

(1) المرجع نفسه، ج3، ص247.
(2) السّهيلي، الرّوض الأنف، (م.س)، ج5، ص167.
(3) ابن كثير، البداية والنّهاية، (م.س)، ج4، ص105.
(4) المرجع نفسه، ج4، ص108.

ثابت يعني أنّه شرع في نسخ القرآن من تلك الدّعائم على الرّقاع؟ يتراءى لنا أنّ هذا الافتراض غير ممكن لسببين على الأقلّ؛ **الأوّل**: أنّ تلك الدّعائم مفرّقة بين كتّاب الوحي، وفي أماكن مختلفة؛ إذ لم يكن النبيّ يحتفظ في بيته بتلك الدّعائم. **الثّاني**: أنّ الفترة الزمنيّة بين (6) و(10) هجريّة لا تسمح بذلك النّسخ المضني، وبتدوين ما ينزل من القرآن، وخصوصاً أنّ السّور صارت طوالاً.

وإذا رأينا أنّ تأليف القرآن من الرّقاع هو التّدوين الأوّل للقرآن، فإنّ كتابته على تلك الأدوات البدائيّة يصبح لا معنى له؛ فهل في ثلاث أو أربع سنوات (6-10هـ) يمكن تدوين القرآن كلّه، المكيّ والمدنيّ، سواء على دعائم بدائيّة أم في رقاع؟ تطول في مراجعنا قائمات كتّاب الوحي وتنقص بحسب المصنّف؛ حيث يحشر فيها بعضهم كلّ من عُرِفَ عنه أنّه متعلّم من الصّحابة، ويركّز آخر على أشهر الأسماء، ويأتي ثالث فيذكر كتّاب الوحي وكتّاب الرّسائل وغيرهم. ولنضف إلى أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان؛ فأولئك هم الّذين تذكرهم المراجع على أنّهم كثيراً ما يلجأ الرّسول إليهم ليكتبوا ما نزل من القرآن. وعلى رأسهم دون منازع زيد بن ثابت. لا يعني هذا أنّ الوحي لم يكتبه غيرهم؛ فقد كتبه غيرهم من الصّحابة كأبي بكر، وعمر، وابن مسعود، وغيرهم. ولكنّ هذه الكتابة كانت لأنفسهم دون تكليف من الرّسول[1].

(1) العبيد، علي بن سليمان، جمع القرآن، (م.س)، ص25.

فإذا كانت هذه الكتابة لأنفسهم دون تكليف، فهذا يعني أنّهم لم يدوّنوا القرآن أصلاً؛ إذ لا يعنينا أبداً ما كانوا يكتبون لأنفسهم. ويبقى السّؤالان المهمّان؛ الأوّل: هل أمر الرّسول كتّاب الوحي أن يدوّنوا القرآن المكّيّ كلّه أو بعضه في المدينة؟ والثّاني: هل كُتب القرآن المدنيّ كلّه؟ رُوِيَ عن ابن عبّاس أنّه قال: «كان رسول الله إذا نزلت عليه سورة، دعا بعض من يكتب فقال: ضعوا هذه السّورة في الموضع الذي يذكر فيه كذا وكذا»[1].

يشير الزّرقاني (ت 1947م) في الشّاهد السّابق إلى حديث يُنسب إلى عبد الله بن عبّاس على أنّه سأل عثمان، وهو أمير المؤمنين، بعد ظهور المصحف الإمام، عن وضع سورتي براءة والأنفال في ذلك المصحف. وذلك الحديث طويل اختزله الزّرقاني في قول عثمان: «كان رسول الله إذا نزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب». من البديهيّ أنّ النبيّ كان يذكر موضع الآية من السّورة. ولكنّ ذلك الحديث لا يشتمل على القرآن المكيّ، كما يدلّ على ذلك السّياق في كلّ الرّوايات لذلك الحديث. وقد أورد هذه الرّواية أيضاً ابن حبّان في صحيحه. ولكن لا دليل في ذلك الحديث على أنّ القرآن المدنيّ دوّن كلّه في عهد الرّسول. قال علي بن سليمان العبيد: إنّ هذا التّدوين اتّصف بصفات: «أبرزها: أنّ النبيّ لم ينتقل إلى الرّفيق الأعلى إلا والقرآن الكريم

---

(1) الزّرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1984م، ج1، ص247.

كلّه كان مكتوباً، كتبه كُتَّاب خاصّون بهذه المهمّة وبتوجيهات منه»[1].

هذا تأكيد وتعميم لا يؤيّده التّاريخ ولا الواقع ولا المنطق السّليم؛ لأنّنا لم نجد في الكثير من الكتب الّتي اهتمّ أصحابها بجمع القرآن، من صرّح بأنّه وقع تدوين القرآن المكيّ، ولا أقرّ بتدوين كلّ القرآن المدنيّ في حياة الرّسول، سواء من المتقدّمين أم المتأخّرين أو المعاصرين. وإنّما ورد إقرارٌ تناقله المصنّفون أورده السّيوطي (ت 911هـ) في كتابه **(الإتقان في علوم القرآن)**، قال فيه: «وقد كان القرآن كُتِبَ كلّه في عهد رسول الله»[2].

قول السّيوطي ليس له أثر في كتب الحديث، بما فيها كتب أبي عمرو الدّاني، وابن أبي داود. وذلك القول لا أثر له أيضاً في البرهان للزركشيّ، ولا في شروح الحديث؛ فالسيوطيّ يكون أوّل من أطلق ذلك، ولم يأتِ بما يستند إليه في الإتقان. وفي القرنين الأخيرين، أخرج الكثيرون تلك المقولة، واكتفى جماعة بنقلها عن الإتقان، واعتمدها آخرون دون إشارة ولا دليل غفل عنه السّيوطي. وقد خصّص الزّرقاني المبحث الثّامن من كتابه: **(مناهل العرفان في علوم القرآن)**، للحديث عن جمع القرآن وتاريخه والردّ على ما يُثار حوله من شبه، فقال: «كلمة جمع القرآن تطلق تارة

(1) العبيد، علي بن سليمان، جمع القرآن، (م.س)، ص27.
(2) السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1974م، ج1، ص202.

ويُراد منها حفظه واستظهاره في الصّدور. وتطلق تارة أخرى ويُراد منها كتابته كلّه حروفاً وكلمات وآيات وسوراً. هذا جمع في الصّحائف والسّطور، وذاك جمع في القلوب والصّدور. ثمّ إنّ جمعه بمعنى كتابته حدث في الصّدر الأوّل ثلاث مرّات: الأولى في عهد النبيّ، والثّانية في خلافة أبي بكر، والثّالثة على عهد عثمان. وفي هذه المرّة الأخيرة وحدها نسخت المصاحف وأرسلت إلى الآفاق»[1].

أسهب الزّرقاني في القول المعهود عن الحفظ وقوّة الذّاكرة عند العرب وسليقتهم وما شابه، ولكنّه أهمل أن يذكر دليلاً نصيّاً واحداً أو حجّةً منطقيّة يتيمة على أنّ جمعه بمعنى كتابته حدث في الصّدر الأوّل ثلاث مرّات. وأيّاً كان القدر من القرآن الذي كُتب في حياة الرّسول، فإنّ المهمّ هو البحث على أيّة صورة كان ذلك؟ ذكر الزّركشي (ت 794هـ) في كتاب (**البرهان في علوم القرآن**) أنّه: «ثبت أنّ القرآن مجموعه محفوظ كلّه في صدور الرّجال، أيّام حياة النبيّ مُؤَلَّفاً عَلَى هَذَا التَّأْلِيفِ إِلَّا سُورَةَ بَرَاءَة»[2].

لا يتحدّث الزركشيّ عن التّدوين، وإنّما عن الحفظ في الصّدور. أمّا السّيوطي (ت 911هـ) فقد استشهد في كتاب

(1) الزّرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، (م.س)، ج1، ص239.
(2) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1957م، ج1، ص234.

(الإتقان) برواية عن زيد بن ثابت قال فيها: قُبض النبيّ ولم يكن القرآن جمع في شيء[1].

هنا يقرّ السّيوطي أنّ القرآن لم يكتب كلّه في شيء؛ أي أنّه لم يُدوّن. أمّا رواية الحاكم (ت 405هـ)، في **(المستدرك على الصّحيحين)**، فهي أكثر تفصيلاً في هذا السّياق: «عن زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول الله نؤلّف القرآن من الرّقاع. وفيه البيان الواضح أنّ جمع القرآن لم يكن مرّة واحدة. فقد جمع بعضه بحضرة رسول الله، ثمّ جمع بعضه بحضرة أبي بكر، والجمع الثّالث هو في ترتيب السّورة. كان في خلافة عثمان بن عفّان»[2].

رأى الحاكم أنّ زيد بن ثابت يتحدّث عن جمع القرآن من عهد النبوّة إلى عهد عثمان، عندما قال: عند رسول الله. نعود إلى الزّرقاني للمقارنة والدّعم: «كان التّعويل على الحفظ في الصّدور يفوق التّعويل على الحفظ بين السّطور. وكان ﷺ يدلّهم على موضع المكتوب من سورته، ويكتبونه. ثمّ يوضع المكتوب في بيت رسول الله. وهكذا انقضى العهد النبويّ والقرآن مجموع على هذا النّمط. بيد أنّه لم يكتب في صحف ولا في مصاحف؛ بل كتب منثوراً بين الرّقاع والعظام ونحوها»[3].

---

(1) السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1974م، ج1، ص202.

(2) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصّحيحين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990م، ج2، ص249.

(3) الزّرقاني، مناهل العرفان، (م.س)، ج1، ص247.

لا ندري من أين أخذ الزّرقاني معلوماته حول وضع المكتوب من القرآن في بيت النبيّ. ولكن بالرّجوع إلى كاتب آخر معاصر هو محمّد الطّاهر الكردي (1903-1980م) تخصّص في الكتابة عن تاريخ القرآن، نجده أكثر أمانة ودقّة عندما قال: «كتب القرآن في عهد الرّسول، لكن غير مجموع في موضوع واحد، ولا مرتّب السّور»[1].

توصّلنا، إلى الآن، إلى أنّ النصّ القرآنيّ كان كلّه محفوظاً شفويّاً في عهد الرّسول، ولكنّه مفرّق بين الحفّاظ. ولم يكن الصّحابة كلّهم يحفظون القرآن في صدورهم. ولم يُعرَف من الصّحابة من حفظ القرآن كلّه إلا عدد قليل منهم. كان أغلبهم يحفظ سوراً ولا يحفظ أخرى.

لم يُكتب القرآن المكيّ بأمر من الرّسول، والأرجح أنّه لم يُكتب من القرآن المدنيّ إلا جزء لا ندري مقداره. وما كُتِبَ من القرآن كان على دعائم متنوّعة تختلف من حيث القدرة على المحافظة على المكتوب فيها. كانت تلك الدّعائم مبعثرة ولا أحد يعلم أين، ولا من احتفظ بها كلّها أو بعضها. لم يكن الرّسول يملك نسخة خطيّة من القرآن كلّه ولا من أكبر جزء منه؛ لحكمة جليّة تتعلّق بأنّه مجرّد مبلّغ للوحي. ولا يوجد أثر واحد يدلّ على أنّ الرّسول جمع الوسائل الّتي كُتبت عليها الآيات عنده، ولا أمر

---

(1) الكردي، محمّد الطاهر، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح، جدّة، 1946م، ص21.

بجمعها ولا بحفظها في مكان واحد؛ حيث لا يوجد في القرآن أمر صريح بجمع القرآن كتابة. ولا يوجد من ثَمَّ أيّ أثر يقول إنّ الرّسول أمر بجمع القرآن في كتاب. ولم يكن أيّ واحد من الصّحابة يملك نسخة خطيّة للقرآن كلّه. قال الحارث المحاسبي (ت 243هـ)، نقلاً عن السّيوطي، مبيّناً طبيعة ذلك المكتوب: «كان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله، فيها القرآن منتشر، فجمعها جامع وربطها بخيط، حتّى لا يضيع منها شيء»[1].

وهكذا، إنّ القرآن كلّه كان مكتوباً، حيث كانت الآيات مرتّبة في سورها، غير أنّه لم يكن مرتّب السّور، ولا مجموعاً في مصحف واحد، ولا موجوداً في مكان واحد؛ بل كان مفرّقاً لدى الصّحابة»[2].

والآن نطرح سؤالين نراهما مهمّين في هذا السّياق؛ السّؤال الأوّل: لماذا لم يُجمع القرآن كلّه في كتاب؟ والسّؤال الثّاني: وهو متفرّع عن الأوّل: لماذا لم تجمع الوسائل الّتي كُتب عليها القرآن كلّها في مكان واحد؟ كان بإمكان الرّسول أن يوفّر ما يلزم من أدوات لكتابة القرآن، ولكنّه لم يفعل، وقد قيل في سبب ذلك الكثير.

(1) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص238.
(2) السّندي، عبد القيّوم، جمع القرآن في عهد الخلفاء الرّاشدين، مجمع فهد للطباعة بالمدينة المنوّرة، 1421هـ، ص12.

نختار من ذلك رأي محمّد الطّاهر الكردي للنّقد والتّحليل. قال في كتابه **(تاريخ القرآن)**: «إنّ عدم جمع القرآن في مجلّد في حياته عليه الصّلاة والسّلام كان لأمرين: الأوّل: الأمن فيه من وقوع خلاف بين الصّحابة، لوجوده ﷺ بين أظهرهم. الثّاني: خوف نسخ شيء منه بوحي قرآن بدله. ففي **(الإتقان)**، قال الخطّابي: إنّما لم يجمع ﷺ القرآن في مصحف، لما كان يترقّبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته. فلمّا انقضى نزوله بوفاته، ألهم الله الخلفاء الرّاشدين ذلك، وفاء بوعده الصّادق بضمان حفظه على هذه الأمّة.

وإلى ما تقدّم أشار الشّيخ محمّد العاقب الشّنقيطي بقوله:

لم يجمع القرآن في مجلّد على الصّحيح في حياة أحمد

للأمن فيه من خلاف ينشأ وخيفة النّسخ بوحي يطرأ»[1]

لا نقبل هذا التّعليل أو التّسويغ؛ لأنّه غير منطقيّ، ويتناقض مع مرويّات كثيرة. أمّا الخوف من وقوع خلاف بين الصّحابة في قراءة القرآن، فقد حصل في عهد الرّسول حول الأحرف ووجوه القراءات. وأمّا خوف نسخ شيء منه بوحي قرآن بدله، فهو قول ضعيف؛ إذ ليس من الصّعب إتلاف الوسيلة التي كُتِبَت عليها آية قرآنيّة نسخت وتعويضها بالجديدة. هذا إذا أقررنا بوجود النّسخ في القرآن. لم يوجد في عهد الرّسول في المدينة ولا في غيرها مصحف

(1) الكردي، محمّد طاهر، تاريخ القرآن، (م.س)، ص22. وانظر: الإتقان، ج1، ص201.

واحد مخطوط نسخه النبيّ أو أمر المسلمين أن ينظروا فيه، أو فرضه عليهم. لذلك يعجب المسلم عندما يسمع بعض الخطباء يزعمون أنّ الرّسول قال: «أعطوا أعينكم حظّها من العبادة. قيل: ما حظّها يا رسول الله؟ قال: النّظر في المصحف»[1].

هذا الحديث ليس ضعيفاً، وإنّما هو موضوع، فأوّل ما فيه أنّه يتناقض مع المراجع المعتمدة في التّاريخ والسّيرة، ولاسيما المصنّفات التي اهتمّت بالمصحف وجمعه منذ القديم إلى الآن. فكيف يأمر الرّسول المسلمين بالنّظر في المصحف مع علمه أنّ أغلبهم لا يحسن القراءة والكتابة، وعلمه أنّ المسلمين ليست لديهم مصاحف. والثّاني: هو أنّه يناقض سيرته وهديه؛ إذ يكون أمر بشيء لا يفعله هو. بما أنّه لم يكن يملك مصحفاً. وقراءته للقرآن المحفوظ في عقله ليس نظراً في المصحف. يكفي هذا وحده تكذيباً لتلك الرّواية. ولا أهميّة لمن رواها ولا لمن صحّحها. ولكن ألم يكن لبعض الصّحابة مصاحف يرجعون إليها عند القراءة؟ هذا ما نجيب عنه في ما يأتي:

مصاحف الصّحابة:

في الواقع، لم يكن لأيّ صحابيّ مصحف، وإنّما كانت لبعضهم صحف متناثرة تُطوى عادة وتُربط بخيط وتُحفظ في مكان. ولم يسمّ أحد منهم ذلك كتاباً ولا مصحفاً. وتسمية المصحف إنّما

---

(1) البيهقي، شعب الإيمان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1410هـ، ج2، ص408.

جاءت متأخّرة، وتجاوزاً من الرّواة. وهذه التّسمية الشّائعة إلى اليوم قد لا تجوز لسببين على الأقلّ: الأوّل: إذا أخذنا بروايات جمع القرآن في عهد أبي بكر، فإنّ مصطلح مصحف كان مجهولاً عند العرب والمهاجرين والأنصار. الثّاني: في تلك الصّحف كان الصحابيّ يدوّن فيها ما أراد من القرآن. وكثيراً ما يضيف شيئاً آخر ليس من القرآن، مثل شرح لفظة أو دعاء أو خاطرة تذكّره شيئاً، فلا تُعدُّ تلك المخطوطات الأولى مصاحف.

وقد أحصى ابن أبي داود (ت 316هـ)، في كتابه **(المصاحف)**، سبعة من تلك المخطوطات وسمّاها مصاحف: مصحف عمر بن الخطّاب، مصحف عليّ بن أبي طالب، مصحف أبيّ بن كعب، مصحف عبد الله بن مسعود، مصحف عبد الله بن عبّاس، مصحف عبد الله بن الزّبير، مصحف عبد الله بن عمرو بن العاص. وزاد على تلك: مصحف عائشة، مصحف حفصة، مصحف أم سلمة[1].

نترك جانباً ما ذُكر عن أمّهات المؤمنين؛ لأنّهن لم يكن لهنّ مخطوطات للنصّ القرآنيّ في حياة الرّسول. إذاً، بحسب ابن أبي داود، وُجِدت سبعُ مجموعاتٍ شخصيّة لدى سبعةٍ من أوائل الصّحابة تضمّ إمّا القرآن كلّه وإما جزءاً كبيراً منه. ولا يُستبعَد أبداً أن يكون العدد أكثر من ذلك، وإنّما ذُكر أولئك لشهرتهم في القراءات.

---

(1) السّجستاني، ابن أبي داود، كتاب المصاحف، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 2002م، ص159.

ننتقل الآن إلى عهد أبي بكر الصدّيق، بعد أن استوفينا النّظر في أطوار جمع المصحف في العهدين المكّي والمدني، لننظر في أسباب هذا الجمع، والإضافات التي حصلت في هذا العهد.

حركة التّدوين في عهد أبي بكر الصدّيق:

أخرج أبو يعلى عن عليّ قال: «أعظم النّاس أجراً في المصاحف أبو بكر. إنّ أبا بكر كان أوّل من جمع القرآن بين اللّوحين»[1].

اختصاراً للقول والمرويّات، يبدو أنّ «القتل قد استحرّ يوم اليمامة» ضدّ مسيلمة الكذّاب في تلك الثّورة العارمة الشّاملة في الجزيرة العربيّة على أبي بكر. ويقال إنّه قُتل من الصّحابة القرّاء سبعون، فخِيف أن يضيع القرآن، فأشار عمر بجمع القرآن، فقال له أبو بكر: «كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟»[2].

هذا هو العجب الذي يرويه البخاري وغيره: هل موت سبعين رجلاً من المسلمين يخيف من ضياع القرآن؟ لنقل إنّ أبا بكر وعمر وعثمان وعليّاً لم يكن أحد منهم يحفظ القرآن كلّه، فهل خلتِ المدينة ومكّة والطّائف والكوفة والبصرة واليمن من الحفّاظ؟ وأين تلك الأدوات من العسب واللّخاف والرّقاع

---

(1) السّيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدّمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، 2004م، ص62.

(2) الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1985م، ج1، ص502.

والأقتاب والأكتاف والجلود ونحوها، الّتي كُتب عليها القرآن كلّه في عهد الرّسول؟ وما معنى استنكار أبي بكر لما أشار به عمر؟

لنقل إنّ أبا بكر اقتنع أخيراً، وكلّف زيد بن ثابت بتتبّع القرآن وجمعه، على الرغم من عدم اقتناعه هو أيضاً بالعمليّة؛ إذ قال له: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله؟ ولنمرّ على الكثير من الجزئيّات، لنصل أخيراً إلى أنّ القرآن جُمع في خلافة أبي بكر. وكان الّذي يملي عليهم في هذا الجمع هو: أُبيّ بن كعب. يُفترض من هذا الجمع أن يكون قد أنتج مصحفاً كاملاً متّفقاً عليه، أو صحفاً ضَمّت النصّ القرآنيّ كاملاً برسم واحد، هو خطّ زيد بن ثابت، وعلى قراءة واحدة، هي قراءة أبيّ بن كعب. فلا خلاف حول النصّ القرآنيّ، ولا اختلاف في القراءات، ولا في الرّسم.

ولكنّ استفهامات عديدة وأسئلة حائرة فرضت نفسها علينا في هذا السّياق، وتحتاج فعلاً إلى بيان وتوضيح. السّؤال الأوّل: أليس غريباً أنّه لم يُدعَ أحدٌ من المهاجرين إلى عمليّة الجمع. وهم من أبرز الحفّاظ والكتّاب؟ السّؤال الثّاني: لماذا تواصل اللحن في قراءة القرآن عند المسلمين، إن دُوّن القرآن كلّه بتلك الكيفيّة التي حصل حولها اتّفاق في الرّسم والإملاء والكتابة؟ والسّؤال الثّالث: لماذا تواصلت كلّ تلك القراءات والاختلافات في عهد أبي بكر وبعده؟ والسّؤال الرّابع: لماذا اكتفى أبو بكر بنسخة يتيمة؟ ولم يحرص على توفير عدد أكبر من المصاحف بين النّاس؟ هذه أمور تحتاج فعلاً إلى توضيحات.

يبدو أنّ المصحف الذي أنشأه أبو بكر كان في الواقع مصحفاً شخصيّاً؛ إذ اكتفى بنسخة واحدة لم تخرج إلى النّاس، ولم يأمر بنشرها وتوزيعها في المدينة ولا خارجها، ولا هو حمل النّاس عليها. تلك النّسخة الخطيّة لم تصلح لأحد غير أبي بكر. لم توحّد رسم المصاحف، ولا اختلاف القراءات بين المسلمين لا في المدينة ولا خارجها. لم يوجد، إذاً، في عهد أبي بكر مصحف مرجعيّ للمسلمين. والسّؤال الحقيقيّ: هل فعلاً جمع أبو بكر القرآن في مصحف، بعد وفاة النبيّ؟ كان أبو بكر أوّل من آمن بعد خديجة وزيد بن حارثة وعليّ بن أبي طالب، كما تذكر المصادر. وكان متعلّماً مثقّفاً من مشاهير النّسّابين، وكان تاجراً من أثرى الأثرياء في الحجاز، وكان أكثر النّاس قرباً للرّسول بحكم صداقة قديمة ربطت بينهما، فهل من مانع أو مسوّغ منطقيّ ألّا يكون لأبي بكر نسخة خطيّة للقرآن منذ بدء نزوله إلى آخر آية نزلت منه؟ فإن كان له ذلك، فلماذا تكليف زيد بن ثابت بذلك العمل في السّنة الثّانية من رئاسته للدّولة، ولاسيما أنّه لم يفرضها مصحفاً رسميّاً، ولم يعطِ تلك النّسخة لأحد بقيّة حياته؟

وإن لم يكن له ذلك، مهما كانت الأسباب، فهذا يعني أنّ أبا بكر لم يكن يكتب القرآن، أو أنّ ما كتبه ضاع وتلف، فأراد أن يكون لديه مصحف. وضعف الذّاكرة وآفة النّسيان لا يخطئان أحداً من البشر ولو كان رسولاً. ولهذه الاعتبارات كلّها، نرجّح أنّ ما فعله أبو بكر لم يكن جمعاً للقرآن ولا تدويناً له. وإذا عدنا إلى التقصّي في تسمية كتاب القرآن مصحفاً، نجد إشارات تاريخيّة

تؤكّد أنّ الكتابة لم تكن منتشرة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام وعند نزول القرآن. ولم يرد ذكر كتاب أو كرّاس عند العرب آنذاك. وتركيز المؤرّخين العرب وأهل الحديث على قوّة الذّاكرة في حفظ العرب لأشعارهم وأنسابهم وتاريخهم يؤكّد أنّ الرّواية الشفويّة كانت الوسيلة الوحيدة لنقل الثّقافة العربيّة ونشرها.

ولا يُذكَر أثرٌ أدبيّ وقع تدوينه كتابيّاً سوى المعلّقات من الشّعر الجاهليّ؛ إذ يقال: إنّ المعلّقة سُمّيت كذلك لأنّهم كانوا يعلّقونها على باب الكعبة. وهذا القول لا دليل على صحّته. لم يوجد مصطلح مصحف في الشّعر الجاهليّ. ولعلّ أوّل من استعمله في شعره هو ذو الرُّمَّة (77-117هـ) في بيت من ديوانه، من البسيط التامّ:

أأنْ ترسَّمتَ منْ خرقاءَ منزلةً
كالوحيِ في مصحفٍ قدْ محَّ منشورُ[1]

ولكن، أَعربيّةٌ كلمةُ مصحف أم لا؟ ذكر المُطَرِّزيّ في كتاب **(المُغرِب)** أنّ: «الصَّحِيفَة: قِطْعَةُ قِرْطَاسٍ مَكْتُوبٍ وَجَمْعُهَا صُحُفٌ، وَالنِّسْبَة إلَيْهَا صَحَفِيٌّ بِفَتْحَتَيْنِ وَهُوَ الَّذِي يَأْخُذُ الْعِلْمَ مِنَ الصَّحِيفَةِ. وَالْمُصْحَفُ: الْكُرَّاسَةُ، وَحَقِيقَتُهَا مَجْمَعُ الصُّحُفِ»[2].

أمّا الجذر «صحف» فلا خلاف في أنه عربيّ. وإنّما البحث

(1) الباهلي، أحمد بن حاتم، ديوان ذي الرمّة، مؤسسة الإيمان، جدّة، 1982م، ج3، ص1816.
(2) المُطَرِّزي، المغرب في ترتيب المعرب، (م.س)، ج1، ص467.

أَوَرَدَ المشتقّ مصْحَف في كلام العرب قبل الإسلام وفي عهد نزول القرآن أم ظهر في عهد أبي بكر؟ نستمع إلى ما قاله الزّبيدي في (**تاج العروس**): «المُصْحَفُ مُثَلَّثَةُ الْمِيم .عن ثَعْلَبٍ قال: والفَتْحُ لُغَةٌ فَصِيحَةٌ. وقال أَبو عُبَيْدٍ: تَمِيمُ تَكْسِرُها وقَيْسُ تَضُمُّها ولم يَذْكُرْ مَن يَفْتَحُها ولا أَنَّها تُفْتَحُ إِنَّما ذلك عن اللِّحْيَانيِّ عن الكِسَائِيِّ. وقال الفَرَّاءُ: قد اسْتَثْقَلَتِ العربُ الضَّمَّةَ في حُروفٍ وكَسَرُوا ميمَها وأَصْلُها الضَّمُّ، من ذلك: مِصْحَفٌ ومِخْدَعٌ ومِطْرَفٌ ومِجْسَدٌ لأَنَّها في المعنَى مَأْخُوذَةٌ من أُصْحِفَ بالضَّمِّ: أَيْ جُعِلَتْ فيه الصُّحُفُ المكْتُوبةُ بين الدَّفَّتَيْن وجُمِعَتْ فيه»[1].

يؤكّد هذا الشّرح أنّ مصطلحَ مصحف عربيٌّ جذراً ونطقاً، ولكنّه لا يجيب عن السّؤال. فكلّ علماء اللّغة وفقهها المذكورين: ثعلب، أبو عبيد، اللّحياني، الكسائي، الفرّاء، ظهروا مع نهاية القرن الأوّل الهجريّ، بعد أن شاع استعمال المصطلح منذ عهد أبي بكر. وتلك القبائل المذكورة إنّما تنطق بحسب لهجاتها المعتادة. وقد قال ثعلب: «والفَتْحُ لُغَةٌ فَصِيحَةٌ»؛ أي النّطق مَصْحَف فصيح، بينما لم يذكر أبو عبيد أيّة قبيلة تنطق ذلك[2].

حكى المظفّري (583-642هـ) في تاريخه قال: «لمّا جمع أبو بكر القرآن قال: سمّوه. فقال بعضهم: سمّوه إنجيلاً، فكرهوه.

(1) الزّبيدي، تاج العروس، (م.س)، ج24، ص6.
(2) المرجع نفسه، ج24، ص6.

وقال بعضهم: سمّوه سفراً، فكرهوه من يهود. فقال ابن مسعود: رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف فسمّوه به»[1].

وذكر السّيوطي رواية أخرى مشابهة أخرجها ابن أشته في كتاب (**المصاحف**) عن ابن شهاب. قال: «لمّا جمعوا القرآن فكتبوه في الورق. قال أبو بكر: التمسوا له اسماً. فقال بعضهم: السّفر. وقال بعضهم: المصحف، فإنّ الحبشة يسمّونه المصحف. وكان أبو بكر أوّل من جمع كتاب الله وسمّاه المصحف»[2].

كيف نفهم الرّوايتين؟

حار الصّحابةُ، ومعهم أبو بكر، في ابتكار اسم للكتاب الّذي يضمّ القرآن. غريب هذا الأمر من الرّواة، ومن الصّحابة أيضاً، إن صدق الرّواة؛ لأنّ الله -عزّ وجلّ- سمّى تنزيله قرآناً وفرقاناً وذكراً وكتاباً. فما الّذي جعل الصّحابة، ومعهم أبو بكر، ينسون تلك الأسماء أو يستنكفون من اختيار أحدها لكتاب الله؟ هل حقّاً كانت معرفة أولئك الصّحابة، ومعهم أبو بكر، بالكتب تقتصر على السِّفر والإنجيل؟ ألم يسمع أبو بكر وعمر وعليّ وعثمان وكعب وزيد بن ثابت أسماء كتب أخرى في المدينة أو في غزواتهم أو في أسفارهم غير السّفر والإنجيل؟

بالمقارنة بين الرّوايتين نلاحظ في الأولى أنّ عبد الله بن مسعود هو الّذي قال: «رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف».

(1) السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص148.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص185.

فهل يُفهم من السّياق أنّ ذلك الكتاب هو الإنجيل في بعض لهجات الحبشة القديمة؟ من المستبعد أن يكون ابن مسعود بقي يتذكّر مصطلح المصحف الذي سمعه في الحبشة، ونقله وتذكّره في تلك الجلسة الاستشاريّة لاختيار اسم لكتاب القرآن. بينما يعني المصطلح في الحبشة كتاباً غير الإنجيل. يبدو، إذاً، أنّ مصطلح المصحف عاد من إحدى اللّهجات الحبشيّة إلى لغته الأمّ العربيّة عن طريق عبد الله بن مسعود في عام (12) هجريّة، فاستعمله أبو بكر. وبذلك دخل اللّفظ المعجميّة العربيّة. وهذا يعني أنّه لم يكن موجوداً ولا مستعملاً قبل ذلك التّاريخ. نذكّر فقط بأنّ المتخصّصين في تاريخ اللّغات قسّموها إلى صنفين كبيرين: اللّغات الساميّة واللّغات الآريّة. واللّغة العربيّة عندهم من الصّنف الأوّل[1].

اختار أبو بكر مصطلح المصحف لجذره العربيّ، ولوزنه الاشتقاقيّ العربيّ، ولنطقه العربيّ. لذلك قال فقهاء اللّغة ما قالوا. ولم يذكر واحد منهم أنّه معرّب. فكلّ المستلزمات الضّروريّة لإنشاء كتاب من ورق وحبر ومصطلح من مادّة (صحف) متوافرة عند المسلمين في عهد أبي بكر، ليظهر أوّل كتاب يجمع بين دفّتيه القرآن سهل الاستعمال.

وبحسب ما أمكن الاطّلاع عليه من مصادر، جُمع القرآن بعد وفاة الرّسول في عهد أبي بكر في نسخة ورقيّة واحدة احتفظ بها أبو

(1) Brockelmann, Précis de Linguistique Sémitique, librairie Paul Geuthner, paris, 1910, p.10.

بكر لنفسه. ولم ينشر تلك النّسخة من النصّ القرآني في العاصمة المدينة ولا خارجها. ولم يأمر بتوحيد القراءة للنصّ القرآنيّ. كما احتفظ الصّحابة بمصاحفهم، أو صحفهم، وواصلوا ما تعوّدوا عليه من قراءة القرآن. مع ما في تلك القراءات من اختلافات. ويبدو أنّ جمع القرآن في عهد أبي بكر استغرق سنة بحسب تأكيد محمّد الطّاهر الكردي: «فجمعه للقرآن كان في سنة واحدة تقريباً»[1].

قال الزّرقاني: «إنّ أبا بكر جمع القرآن في صحف، وإنّ عثمان جمعه ونسخه في مصاحف. والفرق بين الصّحف والمصاحف في الأصل أنّ الصحف جمع صحيفة وهي القطعة من الورق أو الجلد يكتب فيها. أمّا المصحف فهو بزِنة اسم المفعول من أصحفه؛ أي جمع فيه الصّحف. فكأنّ المصحف ملحوظ في معناه اللّغوي دفّتاه. وهما جانباه أو جلداه اللّذان يتّخذان جامعاً لأوراقه ضابطاً لصحفه حافظاً لها»[2].

ما ذكره الزّرقاني يختلف عن المعطيات التي ذكرناها سابقاً. ولا ندري على أيّ سند بنى تقريره؟ فلنواصل التّدقيق في مراحل جمع نصّ التّنزيل في زمن عمر بن الخطّاب.

حركة التّدوين في عهد عمر بن الخطّاب:

لمّا جمع عمر بن الخطّاب المصحف سأل: مَن أعرب النّاس؟ قيل: سعيد بن العاص. فقال: مَن أكتب النّاس؟ فقيل: زيد بن

(1) الكرديّ، محمّد الطّاهر، تاريخ القرآن، (م.س)، ص28.
(2) الزّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص401.

ثابت. قال: فلْيُمْلِ سعيد وليكتب زيد. فكتبوا مصاحف أربعة. فأنفذ مصحفاً منها إلى الكوفة، ومصحفاً إلى البصرة، ومصحفاً إلى الشّام، ومصحفاً إلى الحجاز. أورد السّيوطي تلك الرّواية في كتابه **(جامع الأحاديث)**، وذكرها المتّقي الهندي في كتابه **(كنز العمّال)** بسندها ومتنها في باب جمع القرآن، ونسبها إلى ابن الأنباري في **(المصاحف)**[1].

نلاحظ أنّ الرّواية لا سند لها؛ أي لا يُعرف راويها الأوّل. ويلاحظ أنّها تجمع بين طرفٍ ممّا يُروى في خصوص أبي بكر (زيد بن ثابت يكتب) وطرفٍ ممّا يروى في خصوص عثمان. ونميل إلى اعتبارها رواية مختلقة وضعت في القرن الثّاني أو الثّالث الهجري. وقد نقل الرّاغب الأصفهاني (ت 502هـ) رواية شائعة في زمانه تتحدّث عن جمع القرآن في مصحف، وليس في مصاحف أربعة. وهذا المصحف العمريّ يبدو توءماً للمصحف البكريّ؛ حيث ذكر أنّ عمر بن الخطّاب جمع القرآن في مصحف كان عند حفصة، وهو الذي أرسل مروان، وهو والي المدينة، إلى عبد الله بن عمر، يوم ماتت حفصة، فأمر بإحراقه مخافة الاختلاف[2].

---

(1) أبو بكر محمّد بن القاسم بن بشّار بن الأنباري (ت 328هـ): محدّث أديب نحويّ. ذكر له ابن النّديم في (الفهرست): كتاب اللّامات والوقف والابتداء ضمن الكتب المؤلفة في القرآن. ولم يذكر له المصاحف. ولم نعثر له على أثر في الكثير من فهارس الكتب. فلعلّ المتّقي الهندي اطّلع عليه.

(2) الرّاغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1420هـ، ج2، ص447.

فعمر، وفق تلك الرّواية، اتّخذ مصحفاً شخصيّاً مثل أبي بكر، ولم يفرض مصحفه على المسلمين، تماماً كما فعل أبو بكر. ولكنّنا هنا أمام إشكالين على الأقلّ؛ الإشكال الأوّل: أنّ الذي طلبه مروان هو مصحف أبي بكر. والإشكال الثّاني: أنّ حفصة صارت خزينة مصاحف، إذ توافر لديها ثلاثة مصاحف: مصحف أبي بكر، ومصحف عمر، ومصحفها الشخصيّ.

فالرّوايتان تتضاربان، ما يجعلنا نميل إلى القول: إنّ عمر بن الخطّاب لم يجمع المصحف، ولم يكتب مصاحف أربعة. وإذا كان عمر يعتقد حقّاً أنّ ابن مسعود يقرأ القرآن رطباً كما أنزل، فلماذا كان يخالفه في القراءة؛ بل يمنع قراءته في المدينة؟ بحسب المرويّات التي انطلقنا منها، سلّم أبو بكر، قبيل وفاته، ذلك المصحف إلى عمر. واكتفى عمر بحفظ تلك النّسخة الوحيدة من النصّ القرآنيّ أمانةً؛ فلعلّه كان يعود إليها أحياناً، ولكنّه لم يخرج تلك النّسخة إلى المسلمين، ولا أعلمهم بها، ولا أمر بنشرها في الدّولة، ولا بتعليمها في المساجد. فمنذ عهد الرّسول إلى وفاة عمر بن الخطّاب لم يكن للمسلمين مصحف مرجعيّ. وهذا يعني أنّهم كانوا يأخذون القرآن ممّن عُرِفَ بالحفظ، سواء من كبار الصّحابة أم من غيرهم.

فكيف كانت إذاً حالة المصاحف في عهد عمر بن الخطّاب؟

أورد النّسائي (ت 303هـ) في (**السّنن الكبرى**) الرّواية الآتية: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ: فَقَالَ لهُ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ قَالَ: مِنَ الْعِرَاقِ،

وَتَرَكْتُ بِهَا رَجُلاً يُمَلِّي الْمُصْحَفَ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِهِ. قَالَ: وَمَنْ هُوَ؟ قَالَ: ابْنُ مَسْعُودٍ. قَالَ: مَا فِي النَّاسِ أَحَدٌ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ. ثُمَّ قَالَ: أُحَدِّثُكَ عَنْ ذَلِكَ سَمَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ فِي بَيْتِ أَبِي بَكْرٍ فَخَرَجْنَا فَسَمِعْنَا قِرَاءَةَ رَجُلٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَسَمَّعَ. فَقِيلَ: رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ يُصَلِّي. قَالَ: سَلْ تُعْطَهْ ثَلَاثاً. ثُمَّ قَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَطْباً كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ كَمَا يَقْرَأُ ابْنُ أُمِّ عَبْدٍ»[1].

شرع ابن مسعود ينشر مصحفه وقراءته في الكوفة؛ أي في العراق، عندما بعث عمر عمّار بن ياسر أميراً، وعبد الله بن مسعود معلّماً ووزيراً، وكتب إلى أهل الكوفة، بحسب ما ذكر ابن الأثير (ت 630هـ) في كتاب **(أسد الغابة)**. وكان ذلك سنة إحدى وعشرين (21هـ) بحسب رواية الطّبري. وبقي ابن مسعود في الكوفة إلى أن بعث عثمان إلى عبد الله بن مسعود يأمره بالقدوم عليه في المدينة وكان في الكوفة. وتوفّي ابن مسعود في المدينة سنة اثنتين وثلاثين (32هـ)[2].

قلب الدّولة في عهد عمر لم يكن المدينة ولا مكّة ولا الحجاز؛ بل العراق: مركز الثّقل من حيث عدد السكّان والنّشاط الفكريّ والإنتاج والتّعليم والثّقافة. ماذا يحدث عندما يبقى ابن مسعود نحو (15) عاماً وهو يملي مصحفه ويذيع قراءته؟ وماذا يحدث إذا فعل

(1) النّسائي، السّنن الكبرى، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 2001م، ج7، ص352.
(2) ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصّحابة، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1989م، ج3، ص286.

الأمر نفسه زيد بن ثابت في الحجاز، وأبو موسى الأشعريّ في البصرة، ومعاذ بن جبل في اليمن، وتميم الدّاري في فلسطين، وغيرهم من التّابعين في مصر وشمال أفريقيا، ثمّ الأندلس؟

تحدّث ابن أبي داود (ت 613هـ)، في كتاب **(المصاحف)**، عن صور من التّدوين المبكّر وجدناه في الرّواية الآتية: «انطلق ركب من أهل الشّام إلى المدينة، يكتبون مصحفاً لهم. فانطلقوا معهم بطعام وإدام. فكانوا يطعمون الّذين يكتبون لهم. وكان أبيّ بن كعب يمرّ عليهم يقرأ عليهم القرآن. فقال له عمر: «يَا أُبَيُّ بْنَ كَعْبٍ، كَيْفَ وَجَدْتَ طَعَامَ الشَّامِيّ؟ قَالَ: لَأُوْشِكُ إِذَا مَا نَشَبتُ فِي أَمْرِ الْقَوْسِ، مَا أَصَبْتُ لَهُمْ طَعَاماً وَلَا إِدَاماً»[1].

قد تكون تلك الرّواية وقعت في السّنوات الأولى من عهد عمر. وفيها أنّ المسلمين شرعوا في اتّخاذ مصاحف شخصيّة لهم منذ اعتناقهم الإسلام. فلا غرابة في أن توجد من حين إلى آخر، هنا وهناك، مخطوطات من القرن الأوّل الهجري، فيها سور وآيات؛ بل الغريب ألّا توجد. إذاً، بحسب الرّوايات، تعدّدت المصاحف عن طريق ابن مسعود في العراق، وأبيّ بن كعب في المدينة، وأبي موسى الأشعريّ في اليمن، وغيرهم في أقطار الدّولة في عهد عمر. تماماً كما أذاع ابن مسعود وأبو موسى الأشعريّ وعبد الله بن عبّاس وعليّ وعمر وعثمان قراءاتهم.

(1) السّجستاني، ابن أبي داود، كتاب المصاحف، مكتبة الفاروق الحديثة بمصر، القاهرة، 2002م، ص360.

فكان من المنتظر أن يشيع اللّحن في قراءة القرآن بسبب النّسخ نفسها، وبسبب اختلاف تلك القراءات، وبسبب النّطق المختلف بين العرب أنفسهم، ومن استعرب أو تعلّم العربيّة حديثاً. وقد انتشرت حول ذلك روايات موضوعة نذكر منها، على سبيل المثال، الرّواية التي أوردها ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) في كتابه (**المطالب العالية**): «وجد عمر بن الخطّاب مصحفاً في حجر غلام في المسجد فيه: النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أبوهم. فقال: احككها يا غلام فقال: والله لا أحكّها وهي في مصحف أبيّ بن كعب. فانطلقا إلى أبيّ. فقال له أبيّ: شغلني القرآن وشغلك الصّفق بالأسواق؛ إذ تعرض رداءك على عنقك بباب ابن العجماء»[1].

لا نفهم منطق ابن حجر في عرض الرّوايات، ولا غيره من المحدّثين أمثال السّيوطي والصّنعاني. كان بإمكان هؤلاء الرّواة استخدام القليل جدّاً من الحسّ النّقدي لكشف زيف الرّواية قيد الدّرس. فبصمة الوضع واضحة وبارزة في بنيتها ومتنها. فهل كان عمر يراجع المصاحف عند الأطفال؟ وهل يمكن لأُبيّ بن كعب أن يتجرّأ على عمر بذلك الأسلوب؟

إذاً، إلى حدّ زمن عمر، تبيّن لنا بالتّدقيق التاريخيّ واستعراض الرّوايات، أنّه لم يكن للمسلمين مصحف واحد مرجعيّ ولا قراءة

(1) ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، دار الغيث، الرياض، 1419هـ، ج15، ص118.

واحدة. فقد كان القرآن كتاباً منشوراً شائعاً مفتوحاً لجميع النّاس مسلمين وغيرهم. وهذا يؤيّد شيوع اللحن لا محالة. ولكن في الرّواية السّابقة أمر يتجاوز اللّحن إلى تحريف النصّ القرآنيّ؛ إذ أُضِيفت جملة «وهو أبوهم» إلى نصّ الآية. من المؤكّد أنّ أبيّ بن كعب لم يُملِ تلك الجملة على أيّ واحد كتب عنه مصحفاً أو جزءاً منه. فكيف دخلت تلك الجملة في صلب النصّ القرآنيّ في مصحف في حجر غلام في المسجد النبويّ في المدينة؟

كان القرآن في متناول الجميع: صحابة يملون، وناس يكتبون نسخاً من القرآن كلّه أو بعضه. وفي المنازل كان أيّ شخص يحسن القراءة والكتابة باستطاعته أن يغيّر النصّ القرآني في صفحة بإضافة جملة أو حذف كلمة أو تغييرها بأخرى، ثمّ يملي ذلك المصحف ويدّعي أنّه أملاه عليه أبيّ بن كعب أو أحد الصّحابة. الغريب حقّاً أنّ عمر شهد بأمّ عينيه تحريفاً واضحاً للنصّ القرآني ولم يفعل شيئاً! ونجد رواية أخرى عجيبة مرويّة عن شخص مجهول لا محالة، أوردها ابن أبي داود (ت 316هـ) المولع بالغرائب والخرافات، نعرضها ثمّ نناقشها: «عن أبي يونس مولى عائشة، قال: كتبت لعائشة مصحفاً. فقالت: إذا مررت بآية الصّلاة فلا تكتبها حتّى أمليها عليك. قال: فأملتها عليّ: حافظوا على الصّلوات والصّلاة الوسطى وصلاة العصر»[1].

كرّر ابن أبي داود في كتاب المصاحف الرّواية مرّة ثانيّة

(1) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص209.

بصورة أخرى من حيث الرّاوي والصّيغة: «عن هشام عن أبيه قال: كان مكتوباً في مصحف عائشة: حافظوا على الصّلوات والصّلاة الوسطى وصلاة العصر»[1].

هل عائشة أرادت فعلاً أن تتّخذ لنفسها مصحفاً بعد وفاة الرّسول؟ يبدو هذا التصرّف غريباً! فلماذا لم تفعل ذلك طول حياتها وهي زوجه؟ ولماذا لم تستنسخ مصحف أبيها؟ لم نقدر على معرفة من هو «أبو يونس مولى عائشة». فلم يزد ابن سعد في **(الطّبقات)** عن قوله: «أبو يونس مولى عائشة زوج النبيّ، روى عن عائشة، وروى عنه القعقاع بن حكيم وغيره»[2].

قال الذّهبي في **(تذكرة الحفّاظ)**: «أبو يونس مولى عائشة لم يسمّ»؛ أي لم يُعرف اسمه، فهو مجهول. لذلك من العجيب أن نجد أصحاب الصّحاح والسّنن يروون أحاديث عنه وعمّن روى عنه. ومن الأعجب أن نجد في **(تقريب التّهذيب)** لابن حجر: «أبو يونس مولى عائشة ثقة من الثّالثة». على الرغم من أنّه لا توجد لأبي يونس هذا ترجمة واحدة في كلّ المراجع المتخصّصة في التّاريخ والحديث والطّبقات، ناهيك عن أنّ ابن حجر في **(فتح الباري)** لا يزيد على قوله: «أبو يونس مولى عائشة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص208.

(2) ابن سعد، الطّبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، ج5، ص296.

(3) ابن حجر، تقريب التّهذيب، تحقيق محمّد عوامة، دار الرشيد، سورية، ط1، 1968م، ص865.

توسّع بدر الدّين العيني (ت 855هـ) في تحليل هذه المسألة، ولكنّنا نقتصر على ما يأتي: «وحديث عائشة عند مسلم أيضاً عن أبي يونس مولى عائشة: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً. قلت: كذا وقع عند مسلم: وصلاة العصر بواو العطف. ووقع في رواية أبي بكر السّجستاني من رواية أبي هريرة عن قبيصة بن ذؤيب قال: في مصحف عائشة: حافظوا على الصّلوات والصّلاة الوسطى صلاة العصر، يعني بلا واو. وفي كتاب ابن حزم بغير واو. قال أبو محمّد: فهذه أصحّ رواية عن عائشة، وأبو سهل ثقة. قلت: وفيه ردّ لما قاله أبو عمر: لم يختلف في حديث عائشة في ثبوت الواو»[1].

أوردنا وجهة نظر العيني في خصوص الرّواية، لنرى كيف يستغلّ أهل الحديث الرّوايات. فالعيني تاه في رسم تركيب صلاة العصر أهو معطوف بواو أم لا؟ ليثبت وجاهة مذهبه الفقهيّ الحنفي في تعيين الصّلاة الوسطى. وعلى الرغم من قوله: «أنّه من أفراد مسلم» وافتراضه عدم الصحّة، فإنّه لم يجرح في الرّواية. والعجيب أنّنا نجد الرّواية نفسها تقريباً منسوبة إلى حفصة هذه المرّة: «عن ابن نافع، مولى عمر بن الخطّاب أخبره أنّه كتب مصحفاً لحفصة بنت عمر فقالت: إذا بلغت آية الصّلاة فآذنّي حتّى أملي عليك كيف سمعت رسول الله. فلمّا بلغت حافظوا على الصّلوات قالت: والصّلاة الوسطى وصلاة العصر»[2].

---

(1) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1999م، ج7، ص273.

(2) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص215.

لم نجد دليلاً على أنّ عمر بن الخطّاب علّم ابنته حفصة القراءة والكتابة. ولم نفهم كيف استكتبتِ ابن نافع، الذي لم نجد له ذكراً في (**تاريخ بغداد**) ولا في (**تاريخ دمشق**) ولا في (**سير أعلام النّبلاء**) ولا في (**تاريخ الإسلام**). لا يختلف أمر مصحف حفصة عن أمر مصحف عائشة، من حيث ضعف الرّواية وتهافت السّند والمضمون، ولكنّ هذا لا يعني أنّهما لم تتّخذا مصحفاً بعد الرّسول. وإنّما السّؤال: متى حدث ذلك؟ ولماذا لم تعتمدا مصحف أبي بكر أو المصحف الإمام؟

تعدّدت المصاحف في عهد عمر، وتنوّعت، وتكاثرت القراءات واختلفت وشاعت الألحان في قراءة القرآن. وما كان ذلك كلّه ليخفى على عمر. وعلى الرغم من ذلك لم يفعل شيئاً لتوحيد المصحف ولا لفرض قراءة معيّنة. ورسميّاً، لم تكن توجد إلا نسخة مصحف أبي بكر، ربّما ظلّت موجودة بعد اغتيال عمر عند ابنته أمّ المؤمنين حفصة. أكثر من عشرين سنة مرّت على وفاة الرّسول، ولم يتشكّل بعد النصّ الدينيّ عند المسلمين، ولم يفرض على النّاس طبقاً لقراءة واحدة، من قبل أبي بكر وعمر. فلننتقل إلى عهد عثمان لنتابع حركة تدوين النصّ القرآني في مرحلته الرّابعة.

حركة التّدوين في عهد عثمان بن عفّان:

نعرض أحداث هذه المرحلة ضمن صور معبّرة تعكس طبيعة الظّروف التي تكوّنت فيها بنية النصّ القرآني، والأوضاع التي

أسهمت في تكوينها وإحداثها. ونبدأ برواية ثريّة في دلالاتها التاريخيّة والدينيّة رواها المؤرّخ عزّ الدّين بن الأثير (ت 630هـ) في كتابه (**الكامل في التّاريخ**):

- **الصّورة الأولى**: «ثمّ دخلت سنة ثلاثين. فلمّا عاد حذيفة قال لسعيد بن العاص: لقد رأيت في سفرتي هذه أمراً لئن ترك النّاس ليختلفنّ في القرآن، ثمّ لا يقومون عليه أبداً. قال: وما ذاك؟ قال: رأيت أناساً من أهل حمص يزعمون أنّ قراءتهم خير من قراءة غيرهم، وأنّهم أخذوا القرآن عن المقداد. ورأيت أهل دمشق يقولون: إنّ قراءتهم خير من قراءة غيرهم. ورأيت أهل الكوفة يقولون مثل ذلك، وأنّهم قرؤوا على ابن مسعود، وأهل البصرة يقولون مثل ذلك، وأنّهم قرؤوا على أبي موسى. ويسمّون مصحفه لباب القلوب. فلمّا وصلوا إلى الكوفة أخبر حذيفة النّاس بذلك وحذّرهم ما يخاف، فوافقه أصحاب رسول الله وكثير من التّابعين. وسار حذيفة إلى عثمان فأخبره بالّذي رأى. فجمع عثمان الصّحابة وأخبرهم الخبر فأعظموه، ورأوا جميعاً ما رأى حذيفة»[1].

عندما نحلّل بنية هذه الرّواية، على الرغم ممّا فيها من صنعة متكلّفة بحكم خضوعها لمنطق السّرد التّاريخي، نجد فيها ثراء في عدد المسائل نعرضها بالتّرتيب؛ المسألة الأولى: أنّ الرّواية

(1) ابن الأثير، عز الدّين، الكامل في التّاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ج2، ص482.

تحتوي على التّعليل الأوّل لعمليّة جمع القرآن في عهد عثمان. ومنها نستنتج أنّ المبادرة لم تأتِ من عثمان نفسه؛ إذ لم يفكّر في أمر القرآن، وهو في هذا كعمر بن الخطّاب وأبي بكر. أمّا المسألة الثّانية: فتكشف أنّ العمليّة كانت محكومة بضرورات ملحّة: هي اختلاف المسلمين عامّة حول النصّ القرآنيّ، سواء في لفظه أم قراءته، لتعدّد المصاحف الخاصّة عندهم، واختلاف القراءات. أمّا المسألة الثّالثة: فتتعلّق بظهور أسماء جديدة للمصاحف الجهويّة والشخصيّة. والمسألة الرّابعة تتعلّق ببروز ظاهرة اللّجاج والخصومات المتواصلة بين المسلمين وبين الصّحابة أنفسهم، بسبب الاختلاف حول القرآن. على الرغم من تلك الفتنة الحقيقيّة، لم يتّخذ عثمان قراراً انفراديّاً، فقد اكتفى بجمع الصّحابة وأخبرهم الخبر.

- **الصّورة الثّانية**: نعتمد في هذه الصّورة رواية مؤرّخ معاصر هو: محمّد طاهر الكردي، ونقرأ أبعادها المتعلّقة بتعليل أسباب جمع القرآن: «أمّا عثمان فإنّه لم يجمع القرآن إلا بعد أن رأى اختلاف النّاس في قراءته. حتّى أنّ بعضهم كان يقول: إنّ قراءتي خير من قراءتك. وفي رواية أنّ حذيفة قال: يا أمير المؤمنين، أدرك النّاس! فقال عثمان: وما ذاك؟ قال: غزوت مرج أرمينيا فحضرها أهل العراق وأهل الشّام، فإذا أهل الشّام يقرؤون بقراءة أبيّ بن كعب، فيأتون بما لم يسمع أهل العراق، فيكفّرهم أهل العراق. وإذا أهل العراق يقرؤون بقراءة ابن مسعود، فيأتون بما لم يسمع أهل الشّام فيكفّرهم أهل الشّام. وفي رواية: اختلفوا في

القرآن على عهد عثمان حتّى اقتتل الغلمان والمعلّمون فبلغ ذلك عثمان بن عفّان فقال: عندي تكذّبون به وتلحنون فيه، فمن نأى عنّي من الأمصار كان أشدّ تكذيباً وأكثر لحناً! يا أصحاب محمّد، اجتمعوا فاكتبوا للنّاس إماماً»[1].

لئن كان هذا النصّ توضيحاً للّذي سبقه، فإنّه مهمّ لما ورد فيه من أسباب أخرى تعلّل عمليّة جمع القرآن في عهد عثمان نلخّصها في ثلاثة أسباب: الأوّل: التّأكيد على اختلاف المسلمين في قراءة القرآن في المنطقة نفسها، وفي المدينة نفسها التي يعيشون فيها. والثّاني: التّأكيد على أنّ الاختلاف في القراءات صار سبب تفرقة وتناحر بين المسلمين. والثّالث: دخول ذلك الجدل والتّخاصم البيوت والمساجد والكتاتيب. واتّخذ صبغة قتاليّة.

علم عثمان بظاهرة الاختلاف حول القرآن بين الصّحابة وبين عامّة السكّان في المدينة، إلّا أنّه لم يكن يتصوّر أنّ الأمر وصل إلى تلك الحالة في البلدان. لم يرَ أنّ وضع حدّ لتلك الفتنة ورفع الخلاف حول النصّ القرآنيّ من مشمولاته السياسيّة والإداريّة والدينيّة، ولا من مهامّه الشخصيّة بوصفه صحابيّاً. فعمل بالشّورى وطلب من الصّحابة أن يقوموا بالمهمّة: «يا أصحاب محمّد، اجتمعوا فاكتبوا للنّاس إماماً». وكان طلب عثمان واضحاً: «اكتبوا للنّاس» لا لأنفسكم. ولم يقل مصحفاً. فتسمية الكتاب القرآنيّ المنتظر مفتوحة.

---

(1) الكردي، محمّد طاهر، تاريخ القرآن، ص38.

- **الصّورة الثّالثة:** «كان أهل كلّ إقليم من أقاليم الإسلام يأخذون بقراءة من اشتهر بينهم من الصّحابة. فكان بينهم اختلاف في حروف الأداء، ووجوه القراءة، بصورة فتحت باب الشّقاق والنّزاع في المسلمين، في أمر القراءة، أشبه بما كان بين الصّحابة. بل كان هذا الشّقاق أشدّ؛ لبعد عهد هؤلاء بالنبوّة، وعدم وجود فيصل بينهم يطمئنّون إلى حكمه. واستفحل الدّاء حتّى خطّأ بعضهم بعضاً، وكادت تكون فتنة في الأرض وفساد كبير»[1].

نفهم من النصّ السّالف أنّ أصل الشّقاق حول القرآن هم الصّحابة الأوائل الأكثر قرباً والتصاقاً بالرّسول، وهم الّذين نقلوه إلى عامّة المسلمين في أقطار الدّولة كلّها، فهم أصحاب تلك العدوى التي عدّها النصّ السّابق شقاقاً ونزاعاً بين المسلمين في أمر القراءة. ليس ذلك اتّهاماً للصّحابة بتحريف القرآن. فتلك الاختلافات في القراءات لها أسباب منطقيّة وواقعيّة عديدة، ليست في أصلها تحريفاً للنصّ القرآنيّ، وإن كانت فتحت باب التّحريف لغير الصّحابة في زمنهم، وشرّعت لضرب من الشّقاق والتّقاتل في زمنهم. ذلك هو واقع المسلمين مع قرآنهم في عهد عثمان: القرآن كتاب شائع مفتوح لا يحفظه أحد إلا منزّله. مصاحف شخصيّة وجماعيّة لا يعرف أغلبها من أملاها ولا من خطّها. قراءات لا تُحصى ولا تُعدّ. تنسب حقّاً حيناً إلى صحابيّ

(1) السّندي، عبد القيّوم عبد الغفور، جمع القرآن في عهد الخلفاء، ص32.

أو تابعيّ، وكذباً في أغلب الأحيان. أَنتحدّثُ عن جمعٍ للقرآن أم عن حفظ الذّكر من اللّحن والتّحريف؟ نرجع إلى البدايات: فبحسب رواية البخاري (194-256هـ) «كانَت الصُّحُفُ الَّتِي جُمِعَ فِيهَا الْقُرْآنُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللهُ، ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ، ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ»[1].

عند من كانت الصّحف البكريّة عندما تذكّرها عثمان واحتاج إليها؟ عند حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ. هذا ما أسنده البخاري إلى ابْنِ شِهَاب الزُّهْرِيّ (50-124هـ) وإن كنّا نجد في رواية ثانية منسوبة إلى ابْنِ شِهَاب أيضاً أنّها كانت مع أَبي خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيّ. أوّل ما يُفهم أنّ تلك الصُّحف الَّتِي جُمِعَ فِيهَا الْقُرْآن عِنْدَ أَبِي بكر مجهولة المكان ومجهول من يحتفظ بها، عندما طلبها عثمان. ثاني ما يُفهم أنّ ابْن شِهَاب الزُّهْرِيّ ذكر موضعين: عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ ومَعَ أَبِي خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيّ.

يمكن أن نستنتج بسهولة أنّ ابْن شِهَاب الزُّهْرِيّ وهِمَ في إحدى روايتيه، أو كذَبَ عليه من رَوى عنه إحداهما، أو أنّه لم يروِ من ذلك شيئاً. ثالث ما يفهم ويستنتج أنّ عللاً عديدة تنخر هذه الرّواية. وقد ذكر الذّهبي (ت 748هـ)، في كتابه: (**تاريخ الإسلام**)، أنّ عثمان بن عفّان أرسل إلى حفصة أمّ المؤمنين: «أن أرسلي إليّ بالصّحف الّتي جُمع فيها القرآن. فأرسلت إليه بها.

(1) البخاري، الجامع المسند الصّحيح، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، ج6، ص71.

فأمر زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزّبير وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوها في المصاحف»[1].

تفيد الرّواية أنّ عثمان كان على علم بأنّ تلك الصُّحُف موجودة عِنْدَ حَفْصَةَ، فأرسل إليها فبعثت إليه بالصّحف البكريّة. وألّف عثمان لجنة الجمع. كوّنها بالخصوص من أربعة من الصّحابة: ثلاثة من قريش هم: عبد الله بن الزّبير وسعيد بن العاص وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام، وواحد من الأنصار وهو: زيد بن ثابت. وكان زيد بن ثابت هو المسؤول الأوّل والمنسّق لعمل اللّجنة.

وتذكر المراجع أسماء صحابة آخرين كانوا ضمن تلك اللّجنة مثل: عبد الله بن عبّاس، وعبد الله بن عمرو بن العاص. وأحصى ابن أبي داود: «اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار». ولعلّ اللّجنة الدّائمة ضمّت الأربعة وشارك الآخرون بصفة أو بأخرى في الكتابة أو البحث أو تعويض عضو.

تحديد زمن جمع القرآن في عهد عثمان:

تولّى عثمان رئاسة الدّولة في بداية محرّم سنة (24هـ)، وكانت جيوش الإسلام منتشرة في أصقاع آسيا. ففي «سنة تسع عشرة، وجّه عمر عثمان بن أبي العاص إلى أرمينية الرّابعة فكان عندها شيء من قتال»[2].

(1) الذّهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993م، ج3، ص476.
(2) المرجع نفسه، ج3، ص188.

ربط المؤرّخون والمحدّثون جمع القرآن في عهد عثمان بغزو أذربيجان وأرمينية، واختلفوا في تاريخه. وقد جعله الطّبري عام (31هـ)، وأوردها ابن الأثير في أحداث عام (30هـ)، وذكر عبد الوهّاب النّجار، في كتابه (**تاريخ الإسلام**)، أنّها كانت في عام (26) هجريّة[1].

تقول رواية الذّهبي: إنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغزو مع أهل العراق قبل أرمينية، فاجتمع في ذلك الغزو أهل الشّام وأهل العراق. فتنازعوا في القرآن حتّى سمع حذيفة من اختلافهم ما يكره. فركب حتّى أتى عثمان، فقال: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمّة قبل أن يختلفوا في القرآن اختلاف اليهود والنّصارى في الكتب[2].

بحسب الذّهبي، ترك حذيفة الغزو، مُؤْثِراً وضع حدّ لذلك الواقع. فقد تحزّب المسلمون في القراءات، وصار ذلك سبباً لفتنة حقيقيّة أخطر في نظره من الفتن السياسيّة. ولعلّ ذلك ما جعل ابن حجر يضع رجوع حذيفة إلى العاصمة في آخر (24هـ)، مع نزعةٍ فيها تأكيد ونقد: «يَكُون ذَلِكَ فِي أَوَاخِر سَنَة أَرْبَع وَعِشْرِينَ، وَأَوَائِل سَنَة خَمْس وَعِشْرِينَ»[3].

نرجّح، اعتماداً على تلك القراءات والمقارنات، أن يكون عثمان جمع القرآن بين سنتي (25 و26هـ).

---

(1) الكردي، محمّد طاهر، تاريخ القرآن، (م.س)، ص40.
(2) الذّهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، ج3، ص476.
(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (م.س)، ج9، ص17.

تدقيق في مكان عمل لجنة التّأليف وظروف الإنجاز:

لم تجتمع اللّجنة في دار عثمان، ولم تنعزل في بعض المنازل. وإنّما انتصبت في المسجد النبويّ في العاصمة المدينة. وهو مفتوح ليلاً ونهاراً، ولا يُمنع أحدٌ من دخوله والنّوم فيه. قال أبو عمرو الدّاني (ت 444هـ)، في كتاب (**المقنع في رسم مصاحف الأمصار**): «وكانوا في المسجد»[1].

لم يكن عمل اللّجنة سريّاً، ولا أحاطت نفسها بهالة من القداسة: شاهدها آلاف النّاس، ووقف عليها وهي تعمل مئاتُ من المتطلّعين والمستفسرين والفضوليّين. وبما أنّه تأكّد، بحسب الرّوايات، جمع أبي بكر للقرآن في مصحف ورقيّ، احتفظ به عند عمر، ثمّ عند حفصة، ولم يتدخّل أحد لتغيير شيء ممّا فعله أبو بكر، فعمل لجنة التّأليف في عهد عثمان يقتصر على النّسخ، للحصول على عدد من المصاحف موافقة لمصحف أبي بكر، لوضع حدّ لتلك الفوضى الشّائعة في قراءة القرآن، ولذلك قال عثمان للرّهط القرشيين الثّلاثة: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش. فإنّه إنّما نزل بلسانهم ففعلوا. حتّى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف ردّ عثمان الصّحف إلى حفصة. قال الألوسي في تفسيره: إنّ عثمان لم يصنع شيئاً فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغيير ترتيب

(1) الدّاني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأنصار، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، 1998م، ص17.

سوى أنّه جمع النّاس على القراءة بلغة واحدة، وهي لغة قريش، محتجّاً بأن القرآن نزل بلغتهم. وهو ظاهر في أنّ ترتيب السّور كترتيب الآيات كان في عهد أبي بكر»[1].

هذا يؤكّد أنّ المرجع الوحيد للمصحف الإمام هو النّسخة الورقيّة التي ظهرت منذ (12) أو (13) سنة في عهد أبي بكر. وقد قدّم أبو عمرو الدّاني صورة عن واقع عمل اللّجنة: «وكانوا في المسجد فكثروا. فكانوا إذا تماروا في الآية يقولون: إنّه أقرأ رسول الله هذه الآية فلان بن فلان، وهو على رأس أميال من المدينة، فيُبعث إليه من المدينة فيجيء. فيقولون: كيف أقرأك رسول الله آية كذا وكذا؟ فيكتبون كما قال»[2].

كلام أبي عمرو الدّاني ينسف كلام محمّد الطّاهر الكردي الذي استشهدنا برواياته وآرائه من خلال كتابه **(تاريخ القرآن)**، وينسف أيضاً أقوال الّذين نقل عنهم. ويُستفاد منه أنّ أعضاء اللّجنة اختلفوا حول بعض الآيات. وهذا يجعلنا نتساءل: ألم يكتب زيد بن ثابت بنفسه القرآن كلّه في المصحف لأبي بكر، وتلك النّسخة طلبها عثمان من حفصة؟ فإن اعتمدت اللّجنة ذلك المصحف، فكيف يفسّر اختلاف اللّجنة حولها؟ وإن لم تعتمدها، فلماذا طلبها عثمان من حفصة؟ قد يكون الجواب من عدّة أوجه؛

(1) الكردي، محمّد الطّاهر، (م.س)، ص39.
(2) أبو عمرو الدّاني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، (م.س)، ص17.

الوجه الأوّل: امّحى الحبر في بعض الأوراق مثلاً، أو تلفت بعض الأوراق. والسّببان واردان بحكم ظروف حفظ النّسخة عند عمر، ثمّ عند حفصة، وبحكم نوعيّة الورق والحبر والظّروف الطبيعيّة عامّة. الوجه الثّاني: لم يكتب زيد بن ثابت القرآن كلّه في مصحف أبي بكر، أو لم يكتب أصلاً نسخة من القرآن لأبي بكر. الوجه الثّالث: وهو أمر غريب في الرّواية: فأعضاء اللّجنة كلّهم، أو بعضهم، حفظوا بدقّة متناهية اسم كلّ رجل أقرأه الرّسول آية، وكلّ أولئك على رأس أميال من المدينة، وكلّهم يلبّون الدّعوة في حينها، فيُبعث إليه من المدينة فيجيء! فهذا يعني أنّ الكثير من القرآن في مصاحف عثمان كتب اعتماداً على الرّواية، وليس نسخاً مباشراً من تلك الدّعائم، ولا نسخاً من مصحف أبي بكر.

أورد المتّقي الهندي (ت 975هـ) في كتاب **(كنز العمّال)** رواية عجيبة قال فيها: «لمّا كان في خلافة عثمان جعل المعلّم يعلّم قراءة الرّجل، والمعلّم يعلّم قراءة الرّجل. فجعل الغلمان يتلقّون فيختلفون، حتّى ارتفع ذلك إلى المعلّمين حتّى كفر بعضهم بقراءة بعض. فبلغ ذلك عثمان. فقام خطيباً. فقال: أنتم عندي تختلفون وتلحنون، فمن نأى عنّي من الأمصار أشدّ اختلافاً وأشدّ لحناً. فاجتمعوا يا أصحاب محمّد، فاكتبوا للنّاس إماماً»[1].

يثير النصّ عدّة إشكالات. ولكن لنتأكّد أوّلاً من صدق

---

(1) المتّقي الهندي، كنز العمّال، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1401هـ/1981م، ج2، ص582.

الرّواية، ولْندقّق في عدد النّسخ التي قامت اللجنة بتأليفها وترتيبها لتتوضّح لنا جوانب أخرى في المسألة.

تقصّيات حول عدد المصاحف:

عدد النّسخ الّتي ألّفتها اللّجنة مهمّ جدّاً؛ لأنّه قد اختلف في عدد النّسخ الّتي تمّت كتابتها في عهد عثمان، بصفة عامّة، بين أربعٍ وثمانٍ. والمشهور أنّها خمسة. فلنعرض شهادات وسندات حول المسألة:

- **الشّهادة الأولى** وجدناها عند ابن أبي داود، الذي ذكر أنّ عثمان كتب أربعة مصاحف؛ فبعث بمصحف منها إلى الكوفة. وذكر رأياً آخر يقول إنّها سبعة: بعث واحداً إلى مكّة، وآخر إلى الشّام، وآخر إلى اليمن، وآخر إلى البحرين، وآخر إلى البصرة، وآخر إلى الكوفة. وحبس بالمدينة واحداً[1].
- **والشّهادة الثّانية** وجدناها عند أبي عمرو الدّاني: «إنّ عثمان بن عفّان لمّا كتب المصحف جعله على أربع نسخ. وبعث إلى كلّ ناحية من النّواحي بواحدة منهنّ. فوجّه إلى الكوفة إحداهنّ، وإلى البصرة أخرى، وإلى الشّام الثّالثة، وأمسك عند نفسه واحدة. وقد قيل: إنّه جعله سبع نسخ. ووجّه من ذلك أيضاً نسخة إلى مكّة، ونسخة إلى اليمن، ونسخة إلى البحرين»[2].

---

(1) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص133.
(2) الدّاني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، (م.س)، ص19.

- **والشّهادة الثّالثة** أخذناها من كاتب معاصر هو علي بن سليمان العبيد، الذي رأى أنّ تلك النّسخ لا تزيد على الأربع، أمسك عند نفسه واحدة، أو حبس بالمدينة واحدة. فذلك المصحف المحبوس في المدينة يكون المصحف الّذي اتّخذه عثمان لنفسه. فلا يوجد مصحف عثمانيّ في المسجد النبويّ في المدينة في عهد عثمان. ولعلّ هذا الخلل في توزيع النّسخ جعل بعض المتأخّرين يقرّر أنّها خمسة. وهي: الكوفيّ والبصريّ والشاميّ والمدنيّ العامّ والمدنيّ الخاصّ، الّذي حبسه عثمان لنفسه وهو المسمّى بالإمام[1].

يتساءل المرء في آخر هذه التقصّيات: لماذا اكتفى عثمان بذلك العدد من النّسخ؟ ولماذا لم يكثر من عدد اللّجان؟ ربّما كان الجواب على عدّة وجوه وأسباب؛ السّبب الأوّل: أنّ النّاس، ولاسيما الصّحابة القادرين على ذلك، ليسوا تحت أمره، يلبّون له كلّ أمر أو طلب. والسّبب الثّاني: أنّ من الصّحابة من لم يكن في المدينة، ولهم مشاغلهم التي تمنعهم من ملازمة المسجد للإملاء والكتابة. والسّبب الثّالث: أنّ الاختلاف في الرّسم والقراءة سيكون أشدّ ممّا هو شائع بين النّاس ويصبح موثّقاً. فأمر تلك النّسخ الأربع أو الخمس نفسها فيه نظر من حيث وجودها. ولذلك أمر عثمان بإحراق، أو محو، كلّ المصاحف الّتي كتبها الصّحابة، أو غيرهم، لأنفسهم. ذلك ما أكّده الرّواة والمؤرّخون

(1) العبيد، علي بن سليمان، جمع القرآن حفظاً وكتابةً، (م.س)، ص50.

لا محالة. فلنلقِ بعض الأضواء على طبيعة هذا المصحف العثماني من حيث رسمه وبنيته الماديّة. ونبدأ بشهادة المؤرّخ محمد طاهر الكردي:

بنية المصحف العثمانيّ:

قال محّمد طاهر الكردي (1903-1979م): «لمّا شرعنا في كتابة مصحفنا ووصلنا إلى نحو خمسة أجزاء منه، وجدنا في الرّسم العثماني العجب العجاب، ورأيناه جديراً بدراسته وتحقيق النّظر فيه، وحريّاً بأن تؤلّف فيه رسالة خاصّة تطبع وتنشر في الأقطار الإسلاميّة، فألّفنا هذا الكتاب. والحقّ يقال إنّ في رسم المصحف العثماني يقف الفكر حائراً والذّهن تائهاً؛ إذ إنّه في نفسه لا قاعدة له»[1].

إنّ المصاحف، التي شاعت وانتشرت منذ الثّلث الأوّل من القرن الهجريّ الأوّل بين المسلمين من الأندلس إلى الصّين، هي القرآن الكريم. لا يحتاج هذا إلى علوم اجتماعيّة وإنسانيّة ولا فيلولوجيّة لإثباته. ولكن لا يمكن تأكيد أنّ تلك المصاحف على وفاق مع رسم المصحف العثماني؛ إذ من الخطأ التاريخيّ نسبة رسم المصحف؛ أي خطّه، إلى عثمان؛ لأنّ عثمان لم يكتب مصحفاً لنفسه. ولكنّ زيد بن ثابت هو الذي كتب بيده مصحف أبي بكر. وقد وضّح الذّهبي أصل تلك الكتابة وبنيتها: «لَمَّا

(1) الكردي، محّمد طاهر، تاريخ القرآن، مطبعة الفتح بجدّة، الحجاز، 1365هـ.

اسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ يَوْمَ الْيَمَامَةِ أَمَرَ أَبُو بَكْرٍ بِكِتَابَةِ الْقُرْآنَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ، فَأَخَذَ يَتَتَبَّعُهُ مِنَ الْعُسُبِ وَاللَّخَافِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ، حَتَّى جَمَعَهُ زَيْدٌ فِي صُحُفٍ»[1].

زيدٌ المقصود في نصّ الذّهبي هو زيد بن ثابت الذي توفّي عام (45) هجريّة؛ فلا دخل لعثمان ولا لغيره في رسم تلك المصاحف. أمّا الخطّ الذي استُعمِل في المصاحف القديمة فهو الخطّ الكوفي وفق ما ذهب إليه محمّد الطّاهر الكردي: «والمصاحف في العهد الأوّل كانت تُكتب بأنواع متعدّدة بالخطّ الكوفي إلى القرن الخامس تقريباً»[2].

أكّد محمّد الحبش (1962م-...) أنّ الحال ظلّ كما هو إلى القرن الرّابع الهجري؛ حيث استُبدِل به خطّ النّسخ: «كتبت تلك المصاحف جميعاً بالخطّ الكوفيّ القديم، وظلّت الكتابة بالخطّ الكوفي مفضّلة لدى النّاس، حتّى تحوّلوا عنها إلى خط النّسخ، في القرن الرّابع الهجري، لكونه أكثر وضوحاً وأبعد عن الالتباس»[3].

وقد قرّر صبحي الصّالح (1926-1986م) هذه الفكرة في كتابه (**مباحث في علوم القرآن**) من قبل، مركّزاً على التّحسينات التي أُدخِلت على رسم المصحف: «وقد ظلّ الخطّاطون يكتبون

---

(1) الذّهبي، تاريخ الإسلام، ج3، ص79.

(2) الكردي، محمّد طاهر، تاريخ القرآن، (م.س)، ص184.

(3) الحبش، محمّد، القراءات المتواترة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1419هـ/ 1999م، ص88.

المصاحف بالخطّ الكوفيّ حتّى أواخر القرن الرّابع الهجري، ثمّ حلّ محلّه خطّ النّسخ الجميل في أوائل القرن الخامس. وفيه جميع النّقط والحركات التي ما نزال نستخدمها في الكتابة إلى يومنا هذا»[1].

نشأ الخطّ الكوفيّ في الكوفة في النّصف الثّاني من القرن الهجريّ الأوّل، ولم يعرف في الحجاز ولا في غيره قبل ذلك. ولا نملك أيّ دليل على أنّ المصاحف كتبت بخطّ زيد بن ثابت، أو أنّها على الرّسم العثمانيّ الذي سُمِّي المصحف الإمام؛ لأنّ مصطلح الرّسم العثمانيّ أو المصحف العثمانيّ بدأ في القرن الثّالث أو الرّابع. والسّؤال المهمّ: هل المصحف الإمام مطابق تماماً لمصحف أبي بكر؟

كوّن عثمان لجنة كتابة استنسخت عدداً معيّناً من المصاحف من النّسخة الورقيّة الأولى (مصحف أبي بكر) مع تعليمات حول رسم الحروف. أهذا الإقرار علميٌّ أم عاطفيّ؟ قال زيد بن ثابت: «تتبّعت القرآن أنسخه من الصّحف والعسب وصدور الرّجال، حتّى فقدت آية كنت أسمع رسول الله يقرؤها: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التّوبَة: 128] فالتمستها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت فأثبتّها في سورتها»[2].

(1) الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1972م، ص99.
(2) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص52.

نجد تنويعاً على هذه الرّواية وإضافة بحسب مرويات ابن أبي داود في كتاب (**المصاحف**): «قال عثمان: من كان عنده من كتاب الله شيء فليأتنا به. فجاء خزيمة بن ثابت فقال: إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما. قالوا: وما هما؟ قال: تلقّيت من رسول الله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 128] إلى آخر السّورة. قال عثمان: فأنا أشهد أنّهما من عند الله. فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بها آخر ما نزل من القرآن فختمت بها براءة»[1].

الإضافة في هذا النصّ أنّ خزيمة بن ثابت هو نفسه الّذي لاحظ سقوط آيتين في المصحف الإمام. ولا يكون هذا إلا بعد أن تمّت عمليّة الاستنساخ كلّها. وقد وضعت نسخة في المسجد النبوي، وقرأها خزيمة كلّها، وتفطّن إلى ذلك النّقص! يعني أنّ زيد بن ثابت الّذي قام بذلك الجهد الجهيد منذ بضع سنوات، وافتقد الآية (128) من سورة التّوبة، فبحث فوجدها مع خزيمة بن ثابت، ويقول: «فأثبتّها في سورتها»، ها هي تسقط هنا أيضاً وتحمل معها أختها (التّوبة: 129)، ولا يتفطّن أحد من تلك اللّجنة الموسّعة! تتكرّر القصّة مرّة ثانية مع آية من سورة الأحزاب ما يجعل المتلقّي يتساءل في حيرة: أَهي أخطاء في الرّواة؛ حيث إنّ آفة الأخبار رواتها، أم هي نتيجة الوضع المتعمّد؟ أم هل ابن

(1) المرجع نفسه، ص62.

أبي داود يفتقد الدقّة ويعتمد طريقة التّكديس والتّدليس؟ تقول الرّواية: إنّ زيد بن ثابت قال: «فقدت آية من سورة الأحزاب (الأحزاب: 23) كنت أسمع رسول الله يقرؤها، فالتمستها فوجدتها مع أبي خزيمة وألحقتها في سورتها»[1].

هنا، ظهر الفقدان في سورة الأحزاب من قبل زيد بن ثابت نفسه. ولكنّنا نجد في رواية أخرى بيانات مختلفة ترجع إلى عهد عمر وليس عثمان: «أتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر السّورة: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التّوبَة: 128] إلى قوله: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التّوبَة: 129] إلى عمر. فقال: من معك على هذا؟ قال: لا أدري والله، إلا أنّي أشهد أنّي سمعتها من رسول الله ووعيتها وحفظتها! فقال عمر: «وأنا أشهد أنّي سمعتها من رسول الله. ثمّ قال: لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة، فانظروا سورة من القرآن فألحقوهما. فألحقتها في آخر براءة»[2].

عرضنا أربع روايات لا يمكن أن تكون كلّها صحيحة. فإمّا أنّها كلّها موضوعة، وإما أنّ إحداها فقط هي الصّحيحة. ولا معنى، هنا، لصدق الروّاة وصحّة السّند، فقد تغيّر الرّاوي المخبر عبّاد بن عبد الله بن الزّبير، وتغيّر المراقب المتفحّص الحارث بن خزيمة. فلنلخّص الرّوايات في الجدول الآتي، ثمّ نواصل تفكيكها وبيان تناقضها من حيث السّند والمتن.

---

(1) المرجع نفسه، ص88.
(2) المرجع نفسه، ص111

الرّواية	الزّمن	الآية المفقودة	وجدت عند
1	أبو بكر	التّوبة: 128	خزيمة بن ثابت
2	عثمان	التّوبة: 128- التّوبة: 129	خزيمة بن ثابت
3	عثمان	الأحزاب: 23	خزيمة بن ثابت أو أبي خزيمة
4	عثمان	التّوبة: 128 - التّوبة: 129	الحارث بن خزيمة

إن كان خزيمة بن ثابت يتابع عمل لجنة التّأليف، فلماذا انتظر اكتمال العمل ليجيء عثمان ويعلمه بالسّهو؟ فأين وجد ذلك المراقب نسخة من المصحف الإمام وقرأها؟ هذا إن كان يحسن القراءة، ثمّ يذهب إلى عثمان ويقول له: «إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما». ولا أحد يذكر أنّ عثمان أمر بإعادة كتابة صفحة أو أكثر. ولكن، من يكون خزيمة بن ثابت الأنصاري هذا؟ اخترنا أن نرجع إلى الذّهبي (ت 748هـ)، باعتباره مؤرّخاً أوّلاً، ثمّ خبيراً في التّراجم والسّير، من خلال كتابيه: **(تاريخ الإسلام)**، و**(سير أعلام النّبلاء)**، ولكنّ النتيجة كانت مخيّبة للآمال؛ فهو يذكر في كتابه الأوّل أنّ: «أبا خزيمة بن أوس بن زيد أحد بني النجّار، شهد بدراً والمشاهد، وهو الّذي وجد زيد بن ثابت معه الآيتين من آخر سورة براءة. توفّي زمن عثمان»[1].

(1) الذهّبي، تاريخ الإسلام، ج3، ص358. سبق ذكره.

ويذكر في كتابه الثّاني أنّ: «خزيمة بن ثابت بن الفاكه الفقيه الأنصاري المدني، ذو الشّهادتين. قيل: إنّه بدري، والصّواب أنّه شهد أحداً وما بعدها. وكان من كبار جيش عليّ، فاستشهد معه يوم صفّين. قال خارجة بن زيد عن أبيه: لمّا كتبنا المصاحف، فقدت آية كنت سمعتها من رسول الله، فوجدتها عند خزيمة بن ثابت: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟﴾ [الأحزاب: 23]. قال: وكان خزيمة يدعى: ذا الشّهادتين»[1].

اضطرب الذّهبيّ حقّاً بين تاريخه وسِيره؛ فمن ناحية، أبو خزيمة عنده شخص مجهول، وعلى الرغم من ذلك شهد بدراً والمشاهد وتوفّي زمن عثمان. وأكّد أنّه هو الذي وجد زيد بن ثابت معه الآيتين من آخر سورة براءة. والحقيقة أنّ هذا الرّجل لم يكن من كبار جيش عليّ، فاستشهد معه يوم صفّين. وأمّا خزيمة بن ثابت بن الفاكه الفقيه الأنصاري، فهو ليس بدريّاً ولم توجد معه الآيتان من آخر سورة براءة، وإنّما الآية (23) من الأحزاب. وقد ذكر محمّد الحبش، في كتاب (**القراءات المتواترة**)، أنّ القاضي الباقلاني (338-403هـ) قد أنكر مثل تلك الأحاديث بالكلّية. وجزم بأنّها مضطربة وأقرب إلى الوضع. مع أنّها من مرويّات البخاري ومسلم. ولم يستطع عقل القاضي أبي بكر بن العربي (468-543هـ) أن يتقبّل ذلك النّقد، فردّ عليه في كتابه: (**أحكام القرآن**)»[2].

(1) الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، (م.س)، ج2، ص246.
(2) الحبش، محمد، القراءات المتواترة، ص90.

عليّ بن أبي طالب وجمع القرآن:

تعرّض الكاتب المصري محمود أبو رَيّة (1889-1970م) إلى مسألة تغييب دور عليّ بن أبي طالب في موضوع جمع القرآن، وعدم التعرّض إلى مرويّاته وأقواله بصفة عامّة في كتب أهل السنّة. وعلى الرغم من أنّه لم يقدّم تعليلاً لذلك الأمر، عرض الموضوع في صيغة الشّكوى والتعجّب قائلاً: «من أغرب الأمور، وممّا يدعو إلى الحيرة، أنّهم لم يذكروا اسم عليّ فيمن عهد إليهم بجمع القرآن وكتابته، لا في عهد أبي بكر ولا في عهد عثمان! ويذكرون غيره ممّن هم أقلّ منه درجة في العلم والفقه! فهل كان عليّ لا يحسن شيئاً من هذا الأمر؟ أو كان من غير الموثوق بهم؟ أو ممّن لا يصحّ استشارتهم؟ أو إشراكهم في هذا الأمر؟ فبأيّ شيء يعتذرون من عدم دعوته لأمر كتابة القرآن؟»[1].

حقّاً، من أغرب الأمور، وممّا يدعو إلى الحيرة، أنّهم لم يذكروا اسم عليّ فيمن عهد إليهم بجمع القرآن وكتابته. هي حقيقة تاريخيّة يقرّ بها مفكّر مصري معاصر. ولكلٍّ تأويله لا محالة. وتختلف التّأويلات بحسب درجة الانتماء والانغلاق والحياد والموضوعيّة. وفي تأويلهم لهذه الحقيقة التاريخيّة وصل الأمر، منذ القرن الثّاني إلى اليوم، إلى التّكفير. ربّما رأى أنّ جمع القرآن ليس من شأنه، أو أنّه اهتمّ بما يعنيه وما يغنيه، أو أنّ انشقاق

---

(1) أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمّديّة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994م، ص221.

الصّحابة أنفسهم جعل عليّاً وحزبه من الأقليّات التي لا تستطيع حراكاً؛ إذ ليس من المنطقيّ أن نتكلّم على جمع القرآن ولا نذكر عليّاً، أو لا نذكر بعض أقوال الشّيعة وآرائهم ولو باختصار. وسنبدأ بشخصيّة الكُليني. وهو، بحسب ترجمة الزّركلي، محدّث وفقيه إمامي، من أهل كُلين بالريّ. كان شيخ الشّيعة في بغداد، وتوفّي فيها عام (329هـ)[1].

أمّا الصّفدي (ت 764هـ) فقد ذكره في كتاب (**الوافي بالوفيات**)، وعَدَّه من فقهاء الشّيعة والمصنّفين على مذهبهم. ولكنّه جعل وفاته سنة (328هـ)[2].

يضعه أغلب الشّيعة في مقام البخاري عند أهل السنّة. قال الكُليني في كتاب (**الكافي**): «إنّه لم يجمع القرآن كلّه إلا الأئمّة، وإنّهم يعلمون علمه كلّه. عن جابر قال: سمعت أبا جعفر يقول: ما ادّعى أحد من النّاس أنّه جمع القرآن كلّه كما أنزل إلا كذّاب، وما جمعه وحفظه كما نزّله الله تعالى إلا عليّ بن أبي طالب والأئمّة من بعده»[3].

أكّد الكُليني في هذه الرّواية انفراد عليّ بن أبي طالب بحفظ القرآن كلّه حفظاً شفويّاً. لا يكذّب الكُليني في هذا ولا يصدّق.

---

(1) الزّركلي، الأعلام، (م.س)، ج7، ص145.
(2) الصّفدي، صلاح الدّين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التّراث، بيروت، 1420هـ/ 2000م، ج5، ص147.
(3) الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط3، 1388هـ/ 1968م، ج1، ص228.

وفي رواية أخرى قال: «عن جابر بن يزيد: دخلت على أبي جعفر فقلت: يا ابن رسول الله، قد أرمضني اختلاف الشّيعة في مذاهبها. قال: فلا تختلف إذا اختلفوا يا جابر. إنّ أمير المؤمنين خطب الناس بالمدينة بعد سبعة أيّام من وفاة رسول الله، وذلك حين فرغ من جمع القرآن وتأليفه»[1].

هنا، يردّ الكليني على الرّوايات السنيّة. وقد تبيّن أنّهم لم يذكروا اسم عليّ فيمن عهد إليهم بجمع القرآن وكتابته. فما كان منه إلا أن جعله الرّائد السبّاق إلى تأليف مصحف. ليس غريباً أن يقول الكليني ذلك الكلام، فهو يريد أن يبيّن أنّ الشّغل الشّاغل والعمل الأوّل الذي فعله عليّ هو جمع القرآن وتأليفه، بينما انشغل الآخرون بالصّراع على السّلطة والزّعامة في السّقيفة. وقد أكّد هذه الفكرة بوضوح ابن أبي الحديد (586-656هـ) في شرحه لـ (**نهج البلاغة**) حيث قال: «اتّفق الكلّ على أنّه كان يحفظ القرآن على عهد رسول الله، ولم يكن غيره يحفظه، ثمّ هو أوّل من جمعه. نقلوا كلّهم أنه تأخّر عن بيعة أبي بكر. فأهل الحديث لا يقولون ما تقوله الشّيعة من أنّه تأخّر مخالفة للبيعة، بل يقولون: تشاغل بجمع القرآن. فهذا يدلّ على أنّه أوّل من جمع القرآن، لأنّه لو كان مجموعاً في حياة رسول الله، لما احتاج إلى أن يتشاغل بجمعه بعد وفاته»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ج8، ص18.
(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص27.

هو كلام الكُليني لا محالة، فهو يفوق البخاري عند أهل الشّيعة، ولذلك يكرّر أقواله أغلب أئمّتهم وفقهائهم. وإنّما في هذه الرّواية تلميح إلى القراءات التي شاعت وانتشرت منذ بداية القرن الأوّل، ونُسبت إلى عليّ بن أبي طالب. وقد أورد ابن النّديم (ت 384هـ) في **(الفهرست)** رواية عن الإمام عليّ تفيد أنّه رأى من النّاس طيرة عند وفاة النبي. فأقسم ألا يضع عن ظهره رداءه حتّى يجمع القرآن: «فجلس في بيته ثلاثة أيّام حتّى جمع القرآن. فهو أوّل مصحف جمع فيه القرآن من قلبه. وكان المصحف عند أهل جعفر. ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخطّ عليّ بن أبي طالب، يتوارثه بنو حسن على مرّ الزّمان»(1).

هي لهجة متشيّع أراد أن يثبت أنّ أوّل مصحف مخطوط ظهر بعد وفاة الرّسول هو مصحف عليّ، قبل مصحف أبي بكر، فلا فضل، إذاً، لأبي بكر في جمع القرآن، وإنّما الفضل والسّبق لعليّ؛ لأنّه اهتمّ بالقرآن ولم تشغله السّياسة. لا ندري كيف يربط **ابن النّديم** الأحداث؟ فلا علاقة بين طيرة النّاس أو حزنهم عند وفاة النبيّ، وبين جمع القرآن في مصحف. كما يصعب تصديق أن يكتب المصحف في ثلاثة أيّام فقط. ومع ذلك يمكن أن نستفيد من تلك الرّوايات من النّاحية التّاريخيّة على الأقلّ، فقد أبانت أنّ

(1) ابن النّديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1997م، ج1، ص46.

عليّاً لم يكن يكتب القرآن في مكّة، ولا في بداية الهجرة. وإنّما دوّن ما دوّن من القرآن في السّنوات الأخيرة من حياة الرّسول. وربّما ينطبق هذا على ابن مسعود.

قضيّة اللّحن في المصحف الإمام:

ذكر أبو الطيّب اللُّغوي (ت 351هـ) «أنّ اللّحن ظَهَرَ في كلام الموالي والمتعرّبين من عهد النبيّ، فقد رُوي أن رجلاً لَحَنَ بحضرته فقال: أرشدوا أخاكم»[1].

يتحرّج أغلب المسلمين اليوم من الحديث عن مسألة اللّحن والخوض فيها كتابة أو كلاماً، خلافاً لعلماء السّلف، من لغويّين ومحدّثين ومفسّرين عكفوا طول القرنين الأوّل والثّاني، على اختلاف اتّجاهاتهم وعقائدهم واقتناعاتهم، على ظاهرة اللّحن في القرآن. فلا فائدة من استعراض ما قالوه؛ إذ يمكن التماسه في مظانّه. ولكنّ ما يهمّنا في هذا البحث هو اكتشاف التّناقضات في المرويّات. وإذا عدنا إلى كتب الحديث، وجدنا أنّ أوّل من أعلن أنّه يوجد لحن في المصحف الإمام هو عثمان نفسه! وهذا أمر غريب جدّاً: «لمّا فُرِغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال: «قد أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن ستقيمه العرب بألسنتها»[2].

(1) النّيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصّحيحين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1990م، ج3، ص42.

(2) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ج1، ص120.

وفي الرّواية الّتي تليها من كتاب **(المصاحف)** لابن أبي داود، نجد أنّ الإسناد اتّجه إلى قتادة: «عن قتادة أنّ عثمان لمّا رُفِعَ إليه المصحف قال: إنّ فيه لحناً، وستقيمه العرب بألسنتها»(1).

أتمّت لجنة الكتابة عملها ودورها. أنجزت عدداً من المصاحف الجديدة في كتابتها وفي نوعيّة الورق المستعمل. حُمل أحدها، أو كلّها، إلى عثمان رئيس الدّولة. قرأ عثمان واحداً. لا ندري قرأه كلّه أو تصفّحه كلّه أو قرأ بضع صحف، لا يهمّ. إثر ذلك رأى عثمان أنّ: «فيه لحناً وستقيمه العرب بألسنتها». فهل هذا اللّحن في المصحف الإمام، من داخل النصّ أم من خارجه؟ لدينا تخريجان للمسألة؛ التّخريج الأوّل: إذا كان اللّحن من خارجه، فهذا يعني أنّ النصّ سليم من اللّحن، إلّا أنّ عثمان وجد فيه ما لا يتّفق وقراءته الشخصيّة الّتي تعوّد عليها. هذا لا يسمّى لحناً إلا بحكم قبيلة على نطق أخرى. فهو ليس لحناً من حيث اللّغة العربيّة آنذاك؛ إذ لم يفرض النحويّون وفقهاء اللّغة بَعدُ آراءَهم واختياراتهم على اللّغة العربيّة ومستعمليها نطقاً وكتابة. وهذا اللّحن كان شائعاً معتاداً منذ عهد الرّسول. التّخريج الثّاني: إذا كان اللّحن من داخله، فهذا يعني أنّ عثمان لاحظ أخطاء في لغة المصحف سواء في الرّسم أم في ألفاظ وجمل سقطت أو أضيفت أو تغيّرت مواضعها، وهي ضروب من تحريف النصّ. لكنّ الاعتراض هنا يتعلّق بلجنة القراءة والكتابة؛ فهي نفسها من

(1) المرجع نفسه، ج1، ص122.

المهاجرين سوى زيد بن ثابت. فلا يعقل أن تكون اختلفت في قراءة صحف أبي بكر، وفي كتابة الصّحف الجديدة.

ولكنّ ابن أبي داود صاحب (**المصاحف**) كان مصرّاً على تقوية مرويّاته وحججه، فجاء برواية أرجعها إلى البيت النبويّ؛ أي إلى عائشة أمّ المؤمنين: «عن هشام بن عروة عن أبيه قال: سألت عائشة عن لحن القرآن: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: 63]، وعن قوله: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النّساء: 162]، وعن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [المائدة: 69]، فقالت: يا ابن أختي، هذا عمل الكتّاب أخطئوا في الكتاب»[1].

هذه شهادة خطرة جدّاً من أمّ المؤمنين عائشة، ونشكّ في صحّتها؛ فاللّحن الّذي عناه عثمان يكون من خارج نصّه؛ أي لا يتعلّق إلا بالبناء الشّكلي أو الرّسم أو بعض الحركات الإعرابيّة. أمّا القول بأنّ الكتّاب أخطؤوا في الإعراب، فهذا يفتح كثيراً من الشكّ في عمل رجال اللّجنة ونزاهتهم وفصاحتهم. ولكنّ تشكيكنا في الرّواية يقوم على طرح أسئلة توليديّة وتاريخيّة كافية بنقضها وبيان تهافتها. والسّؤال الأوّل: من أين عرفت عائشة أنّ الكتّاب أخطؤوا في الكتاب في عملهم؟ هل قرأت النّسخة التي وُضِعَت في المسجد النبويّ؟ هذا مستبعد جدّاً. أَحكمت بحسب السّماع؛ أي سمعت بعضهم يقرأ النّسخة في المسجد؟ هذا أشدّ بعداً. أم سمعت أنّ النّاس يتحدّثون عن لحن القرآن، كما سمع ابن أختها

(1) المرجع نفسه، ج1، ص129.

عروة بن الزّبير (22-93هـ)؟ إنّ كان هذا، فلا دليل فيه على أنّ ذلك اللّحن موجود في مصحف عثمان. والسّؤال الثّاني: متى قالت عائشة ذلك الكلام؟ يصعب أن يكون ذلك بين (23) و(30هـ)؛ لأنّ عروة لم يتجاوز بعد السّابعة أو العاشرة. فما كان بإمكانه أن يعرف لحن القرآن، ولا أن يسأل عنه خالته. يستقيم الأمر لو كان بين (30) و(34هـ)، تاريخ مقتل عثمان؛ حيث أسند هذا القول إلى عائشة بعد مقتل عثمان بسنين؛ أي زمن الفتنة.

وقد تعقّب القرطبي (ت 671هـ) المسألة فقال موضّحاً: «قال بعض من تعسّف في كلامه: إنّ هذا غلط من الكتّاب حين كتبوا مصحف الإمام. قال النحّاس: سمعت الزجّاج يقول، وقد ذكر له قول الأخفش والكسائي: هذا خطأ من جهتين، إحداهما أنّ المضمر المرفوع يقبح المعطوف عليه حتّى يؤكّد. والجهة الأخرى أنّ المعطوف شريك المعطوف عليه، فيصير المعنى أنّ الصّابئين قد دخلوا في اليهوديّة وهذا محال»[1].

نضع اللّحن هنا في سياقه التّاريخي والدّلالي؛ لأنّه، مصطلحاً، تعرّض للتطوّر والتّقنين؛ فقد أصبح بعد تقنين القواعد يعني عند عامّة أهل اللّغة: الخطأ في الإعراب، وترك الصّواب في القراءة، ولكنّه تعميم وإطلاق وحكم باللّحن عند مخالفة قاعدة نحويّة وقع تقنينها. وللعرب بعد مصحف عثمان نحو كوفيّ

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1964م، ج6، ص246.

وآخر بصريّ، ولا يقتصر الاختلاف بينهما على الجزئيّات أو الفروع بل إنّ كلّ مدرسة، أو اتّجاه فيها، يحكم باللّحن على الأخرى في مواضع كثيرة. إذاً، اللّحن هو شذوذ عن قاعدة، والقاعدة اختيار، ولكلّ قاعدة شواذّها، وإلا فما كانت قاعدة. هذا في جميع لغات العالم المقعّدة. وفي الواقع الحياتيّ، إنّ: «لغة بني الحرث بن كعب وزبيد وخثعم وكنانة بن زيد يجعلون رفع الاثنين ونصبه وخفضه بالألف يقولون: جاء الزيدان ورأيت الزيدان ومررت بالزيدان»[1].

فهل يمكن أن نقول عنهم: إنّهم يلحنون؟ ومثل هذا الاختلاف في الرّسم والنّطق والإعراب كثير في القبائل العربيّة زمن نزول القرآن. وتقعيد اللّغة من قبل اللغويّين وقع على الشّعر الجاهلي أساساً، وعلى الأشهر من اللّهجات. وربّما فضّلت قريش أحياناً دون مبرّر منطقي أو شرعيّ. والقرآن الكريم بلسان عربيّ وليس قرشيّاً أو هذليّاً. وقد ذهب بلاشير بعيداً في هذا التّفضيل دون الاستناد على مصادر معتبرة؛ فقد عقد مقابلة غير مجدية هي: ما دام محمّد مكّياً، فإنّه لا يستطيع أن يتلقّى الوحي إلا بلغة مسقط رأسه المحلّيّة؛ أي بلغة قريش[2].

يبدو أنّ بلاشير أخذ هذه الفكرة عن المستشرق الألماني كارل فولرس (1857-1909م)، الذي رأى أنّ القرآن كان في

(1) المرجع نفسه، ج1، ص216.

(2) Régis Blachère, introduction au coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977, p.157.

الأصل بلهجة مكيّة. والذي ردّ عليه نولدكه في دراسة بعنوان: **(القرآن والعربيّة)**، فنّد فيها هذا الادّعاء[1].

وقد بيّن فؤاد سزكين، في كتابه **(تاريخ التّراث العربي)**، بعض الأمثلة عن محاولة إخضاع النصّ القرآني لقواعد النّحاة واللّغويين، فقال: «إنّ أقدم كتاب نعرفه هو كتاب في القراءات ليحيى بن يعمر (ت 89هـ) أحد تلاميذ أبي الأسود الدؤليّ، جمع فيه اختلافات المصاحف المشهورة. وقد ظلّ مرجعاً أساسيّاً حتّى القرن الرّابع الهجريّ. ويبدو أنّ العصر الأمويّ عرف أيضاً محاولة النّحاة التّطابق التامّ بين قراءة للقرآن تطابق قواعد النّحو. وقد قوبل كتاب **(اختيار في القراءة على مذهب العربيّة)** لمحمّد بن عبد الرحمن بن محيصن (ت 123هـ) وكتاب اختيار لتلميذه عيسى بن عمر الثقفيّ (ت 149هـ) بالاعتراض. ومن المرجّح أنّ أشهر أصحاب هذا الاتّجاه في علم اللّغة هو أبو عمرو بن العلاء»[2].

ظهر القول بأنّ في مصحف عثمان لحناً في بداية القرن الثّاني، بعد أنّ قام اللّغويّون الأوائل بوضع قواعد اللّغة النحويّة والصرفيّة والاشتقاقيّة. والظّاهرة واضحة في نشأتها وغايتها: نطق المسلمون بالقرآن على بديهتهم وسليقتهم بحسب لهجاتهم القبليّة المتعدّدة، وما كان أحد منهم يَعدُّ قراءة الآخر لحناً، ثمّ أسلم من

---

(1) الدّقيقي، رضا محمّد، تاريخ القرآن لنولدكه: ترجمة وقراءة نقديّة، دار النّوادر، بيروت، 2011م، ص21.

(2) سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربيّ، إدارة الثقافة والنّشر، الرّياض، 1991م، مج1، ج1، ص23.

أسلم من غير العرب أو ممّن لم تكن لغتهم العربيّة الحجازيّة. وظهر لحن حقيقيّ في النّطق بالقرآن. وقد ظهرت نتيجة ذلك أولى خطوات إعجام المصاحف، من أجل القضاء على النّشاز أو التّخفيف منه. ثمّ ظهر النّحو وانكبّ اللغويّون يقعّدون وينظّرون. وبرز النّحاة قرّاءَ مثاليّين، وجلسوا يعلّمون الطّلبة القرآن. أرادوا أن يخضع النصّ القرآنيّ لقواعدهم الإعرابيّة والبنيويّة. كلّ إمام في النّحو أشاع قراءته وإعرابه.

إنّ الرّواية السّابقة التي تقول: «إنّ هذا غلط من الكتّاب حين كتبوا مصحف الإمام» هو قول الأخفش والكسائي بحسب القرطبيّ. وإن صحّ فعلاً عنهما، يكون أحد المحدّثين الوضّاعين تلقّفه، واختلق ذلك الحديث لينسبه إلى عائشة، وهو ليس من قول عائشة. ومن قام بذلك الاختلاق إنّما وضع القرآن على محكّ تلك القواعد النظريّة. بينما نزل القرآن بلغة عربيّة عامّة وممتدّة عبر القرون. وقد كتبت المصاحف قبل شيوع تلك القواعد على الرغم من مظاهر الاختلاف حولها. وظهر القول باللّحن نتيجة للصّراعات السياسيّة والتّشرذم الطائفيّ والعنصريّ الذي ألمّ بالمسلمين إثر مقتل عثمان. وفي هذه الفترة وُضعت تلك الرّوايات حول اللّحن والأحرف والقراءات واللّغات في القرآن. وقد رأى السّيوطي أنّ تلك الآثار مشكلة جدّاً، وأنّها لا تصحّ عن عثمان؛ لأنّ إسنادها ضعيف ومضطرب[1].

---

(1) السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص321. سبق ذكره.

أمّا شهاب الدّين الألوسي (1803-1854م) فقد حدّد موقفه من بعض الرّوايات الخاصّة باللّحن القرآني بحزم ووضوح، فقال: «والّذي أجنح أنا إليه تضعيف جميع ما ورد ممّا فيه طعن بالمتواتر، ولم يقبل تأويلاً ينشرح له الصّدر ويقبله الذّوق، وإن صحّحه من صحّحه»[1].

ربّما كان على الألوسي، على الرغم من جرأته، أن يتجاوز التّضعيف، ليقول بالوضع المتعمّد الصّريح. فما نُسِب إلى عثمان أو عائشة إنّما كُتب في ظلّ الفتنة وتداعياتها السياسيّة والفكريّة والدعائيّة. ليس القرآن كتاباً في اللّغة ولا في فقهها أو نحوها؛ لأنّه يتجاوز ذلك كلّه. والمصاحف الأولى -وإن احتوت من القرآن بعضه دون زيادة أو نقصان أو أيّ تغيير- عمل بشريّ خضع في كتابته للمنطوق السّائد آنذاك، وفي رسمه لظروف لا تقارن بما نعرفه اليوم عن اللّغة العربيّة. وكلّ ما عُدَّ لحناً يعود إلى ظاهرة إعرابيّة بحتة، أو إلى رسم معيّن، ولا وجود للفظ غُيِّر بآخر ولا لآية وُضعت في غير مكانها. ويبقى السّؤال مطروحاً: هل فعلاً كوّن عثمان لجنة كتبت عدداً ضئيلاً من المصاحف، منها المصحف الإمام؟

المسلمون والقرآن في القرن الأوّل للهجرة:

ذكر الرّاغب الأصفهاني في (**محاضرات الأدباء**): «بيعت

(1) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1415هـ ج8، ص538.

المصاحف في زمن معاوية، وكره ابن عمر بيع المصاحف»[1].

لم يهتمّ معاوية بجمع القرآن، ولا بتوحيد رسمه وقراءته؛ فأيّ مصاحف بِيْعَت في زمنه؟ لو كان للمصحف العثمانيّ وجود، ألم يكن أولى به، وهو العثمانيّ عائليّاً وسياسيّاً، أن يكثر من المصاحف نسخاً عن تلك النّسخة التي أرسلها عثمان إلى الشّام؟ فما الّذي منعه؟ أَغابَ عنه، وهو أحد دهاة العرب آنذاك، أن يكون له فضل جمع القرآن وشرفه، أم أنّ روايات الجمع لم تظهر بعد، ولم يكن لها أيّ صدى؟ تدلّ تلك المصاحف الّتي بيعت في زمن معاوية على شغف المسلمين بقرآنهم. ولا نظنّ أنّهم كانوا يأبهون إن كانت على رسم المصحف الإمام أم لا. ولم نجد واقعيّاً أثراً يدلّ على فوضى أو اختلاف في الصّلوات والتّلاوات. وقد كان الحسن والحسين يصلّيان وراء معاوية وولاته، ولا يستنكران عليهم لحناً في القرآن، ولا شذوذاً في القراءة. ولم يذكر أحد اختلاف القرآن بين الجيوش الجرّارة في عهد معاوية، فمن الغريب حقّاً أن يكون حصل ذلك بين جيش العراق وجيش الشّام، وهما أقلّ عدداً، في عهد عثمان. قال كامل النجّار: «هناك رواية في جمع القرآن تقول: إنّ الّذي جمعه هو الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان بمساعدة الحجّاج بن يوسف. وذُكِر أنّ عبد الملك قال: أخاف أن أموت في رمضان: ففيه ولدت

---

(1) الأصفهاني، الرّاغب، محاضرات الأدباء، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1420هـ، ج2، ص452.

وفيه فطمت وفيه جمعت القرآن وفيه انتخبت خليفة للمسلمين. وذكر السّيوطي والثّعالبي هذه القصّة عن عبد الملك»[1].

لا ندري إن كان كامل النجّار يتقن اللّغة العربيّة قراءةً وكتابةً أم لا؟ ففي تلك الأسطر القليلة ثلاث قصص متباعدة جدّاً: الأولى: من (**الفهرست**) عن الّذين حفظوا القرآن كلّه، فلا علاقة لها بتدوين القرآن. والثّانية: عن جمع القرآن من قِبَل عبد الملك بن مروان بمساعدة الحجّاج بن يوسف، وهذه لم نجدها في (**الفهرست**). والثّالثة: قول عبد الملك. وهذه ذكرها السّيوطي في (**تاريخ الخلفاء**) ونسبها إلى الثّعالبي، قال فيها: «كان عبد الملك يقول: ولدت في رمضان وفطمت في رمضان وختمت القرآن في رمضان، وبلغت الحلم في رمضان ووليت في رمضان، وأتتني الخلافة في رمضان. وأخشى أن أموت في رمضان. فلمّا دخل شوّال وأمن، مات»[2].

لا علاقة لذلك بجمع القرآن، ولم يقل عبد الملك بن مروان: جمعت القرآن بمساعدة الحجّاج بن يوسف. ذكر المستشرق الألماني جوزيف فان إس (1934م-) أنّ الحجّاج هو أوّل من أعطى موافقته على قيام أفراد بتلاوة القرآن في المسجد خارج أوقات الصّلاة[3].

---

(1) النجار، كامل، قراءات نقديّة للإسلام، (م.س)، ص55.

(2) السّيوطي، تاريخ الخلفاء، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، ط1، 2004م، ص167.

(3) فان إس، جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثّاني والثّالث =

وقد بحثنا عن هذا الخبر فوجدناه في كتاب ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) (**الجامع في السّنن والآداب والمغازي والتّاريخ**)، وهذا نصّه: «ولم تكن القراءة في المسجد في المصحف من أمر النّاس القديم، وأوّل من أحدثه الحجّاج»[1].

أَقصد فان إس من إيراد الخبر أنّ الحجّاج خصّص بعض القرّاء وجعلها وظيفة راتبة بعد أن لم تكن، أم فعل ذلك للتعريف بالمصحف الذي أسهم هو في إخراجه وتطوير شكله، للتّعريف به وبجهوده في خدمة القرآن وأهله؟ جمع المسلمون من تلقاء أنفسهم القرآن حفظاً شفويّاً وكتابة، ولم يكن لهم من مرجع سوى أولئك الّذين اتّخذوا من إملاء القرآن وتحفيظه (المؤذّنون والمؤدّبون وأئمّة المساجد وحلقات العلماء)، ومن رسم المصاحف (الخطّاطون)، حرفةً ومهنةً، سواء كان ذلك تطوّعاً أم بأجر. لم تكن تلك الإملاءات والنّسخ تراقب من قبل الدّولة ولا تشرف عليها. كانت المراقبة الوحيدة يمكن أن تحدث في المساجد أثناء الصّلوات الجهريّة، أو في حلقات الإملاء والحفظ. وقع في عهد معاوية تدخّل وحيد ومحدود لتحسين الرّسم في المصحف تعلّق بالإعجام. وهو ما سنتناوله في المبحث الآتي.

= للهجرة، ترجمة سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، 2008م، ج1، ص77.

(1) ابن أبي زيد القيرواني، الجامع في السّنن والآداب والمغازي والتّاريخ، تحقيق محمّد أبو الأجفان، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، ط2، 1403هـ/ 1983م، ص164.

الإعجام في المصحف (التّنقيط والحركات الإعرابيّة):

خصّص الإمام الدّاني، في كتابه (**المحكم في نقط المصاحف**)، عدّة أبواب للحديث عن إعجام حروف القرآن، اخترنا منها بعض الأمثلة نستقصي من خلالها ملامح تاريخ علم الإعجام القرآني ومضمونه ومراحله. بدأ في الباب الأوّل بذكر الْمَصَاحِف وَكَيف كَانَت عَارِيةً من النّقط وخاليةً من الشّكل، وَمَن نقَطها أَوّلاً من السّلف، وَالسَّبَب فِي ذَلِك. وقد تراءى في هذا الباب مؤرّخاً ومحدّثاً حريصاً على تسلسل الأسانيد فيما يرويه من أقوال وآراء، وباحثاً عن الأسباب والعلاقات بين الأحداث والوقائع. أورد في هذا الباب رواية بسند كامل أوصلها إلى الإمام الأوزاعي (88-157هـ) قال فيها: «كَانَ الْقُرْآن مُجَرّداً فِي الْمَصَاحِف. فَأوّل مَا أَحْدَثُوا فِيهِ النّقط على الْيَاء وَالتَّاء. وَقَالُوا لَا بَأْس بِهِ هُوَ نور لَهُ. ثمَّ أَحْدَثُوا فِيهَا نقطاً عِنْد مُنْتَهى الْآي»[1].

ثمّ اهتمّ في مقام ثانٍ بتأكيد شرعيّة هذا العمل، فقال: «هَذَا يدلّ على أَنّ الصَّحَابَة وأكابر التَّابِعين هم المبتدئون بالنّقط ورسم الخموس والعشور»[2].

لنعد إلى تلك النّسخ من المصاحف الأولى التي كانت مجرّدة من الإعجام، كما ذكر الإمام الأوزاعي، لنعرف كيف كان رسم

---

(1) الدّاني، أبو عمرو، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عَزّة حسن، دار الفكر، دمشق، 1407هـ، ص2.

(2) المرجع نفسه، ص2.

الحروف والكلمات فيها؛ لأنّه قد يلتبس أمر المصحف وتاريخه على كثير من المسلمين بطريقة أو بأخرى. فقد ترسّخت في الأذهان صورة شكليّة، أو مظهريَة، للمصحف منذ عدّة قرون. أمّا الصّورة المعاصرة، فلا علاقة لها البتّة برسم الحروف العربيّة في بداية القرن الهجريّ الأوّل. وكلام الدّاني لا يعطي صورة دقيقة عن الكتابة الّتي ظهرت عليها المصاحف الأولى رسماً وشكلاً. ولذا نزيد المسألة توضيحاً وتفصيلاً. كان الحرف العربيّ لم يتشكّل بعد، وكانت الكتابة في بدايتها. فكانت هندسة الحروف عند الكتّاب تقريبيّة. حيث كانت الكتابة شبيهة جدّاً بما يسمّى الكتابة المسماريّة (Cuneiform)[1].

فكثير من الحروف تتشابه أو تتماثل في الرّسم. وكانت الكتابة معجمة؛ أي لا نقط ولا حركات فيها. وأحياناً لا يتفطّن القارئ العاديّ إلى الفصل بين كلمتين. بتلك الكيفيّة كُتبت صحف أبي بكر، ومصاحف عثمان، والمصاحف العديدة الأولى منذ عهد النبوّة.

كان المصحف نصّاً واحداً متواصلاً يجمع القرآن كلّه. لا يفصل بين الآيات شيء، ولا بين السّور سوى البسملة. وكان ذلك النصّ مقسّماً بين الأوراق بحسب عدد أسطر معيّن في كلّ صفحة من الورقة. لا نقط ولا حركات ولا علامات وقف وفصل

(1) فريدريش، يوهانس، تاريخ الكتابة، ترجمة سليمان أحمد الضّاهر، الهيئة العامة السوريّة للثقافة، دمشق، 2013م، ص28.

بين الجمل، مع تشابه في رسم الحروف التي هي من العائلة التصويريّة نفسها، ومع اختلاف في رسم الحرف نفسه من كاتب إلى آخر، مثل: (جئت)، (حنت) فلا فرق بينهما، إذا حذفت النّقطة والهمزة. توفّي الرّسول وترك القرآن مكتوباً، غير أنّه لم يكن مجتمعاً في مصحف واحد، ولا موجوداً في مصحف واحد. بل كان مفرّقاً لدى الصّحابة. وقد كانوا يجتهدون ويتسابقون في عرض ما لديهم من القرآن على الرّسول حفظاً وكتابةً[1].

بعد التعرّض للصّعوبات التي مرّت بها مرحلة التّدوين نحاول أن نجيب عن سؤال:

كيف تطوّر المصحف في شكله الماديّ كتابة ورسماً؟

لن نتعرّض إلى تطوّر الخطّ العربيّ حتّى أصبح فنّاً من أرقى الفنون التشكيليّة، ولن نتعرّض إلى أنواع الخطّ العربيّ من كوفيّ ونسخيّ ورقعيّ وغيرها، فلكلّ ذلك متخصّصوه ومراجعه. نكتفي بما أضيف إلى المصحف من الإعجام: بوضع نقط على الحروف والحركات الإعرابيّة، وتمييز الحروف المتشابهة في رسمها. ونبدأ بتعريف الإعجام. ورد في كتاب (**تاج العروس**) لمرتضى الزّبيدي (ت 1205هـ): «أَعْجَمَ فُلانٌ الكَلامَ، أَي: ذَهَبَ بِهِ إِلَى العُجْمَةِ، بالضَّمِّ. وكُلُّ مَنْ لم يُفْصِح بشَيْءٍ فقد أَعْجَمَه. وأَعجَم الكِتَابَ:

(1) محيسن، محمد سالم، في رحاب القرآن الكريم، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة، 1400هـ/ 1980م، ص137.

خِلاف أَعْرَبَه، كَمَا فِي الصِّحاح أَي: نَقَطَهُ، وَفِي النِّهايَةِ: أَزَالَ عُجْمَتَه بالنَّقْطِ»[1].

تناول الزّرقاني (ت 1367هـ) هذه المسألة في كتابه (**مناهل العرفان**)، وحاول تعليل الحكمة من غياب الإعجام القرآني، فقال: «إنّ المصحف العثماني لم يكن منقوطاً، وذلك من أجل بقاء الكلمة محتملة لأن تُقرأ بكلّ ما يمكن من وجوه القراءات فيها»[2].

صحيح أنّ المصحف لم يكن فيه نقط ولا شكل، ولم تكن فيه أرقام للآيات ولا علامات للأجزاء والأحزاب، ولكن، ليس ذلك لكي يقرأ بكلّ ما يمكن من وجوه القراءات. فلا علاقة للموضوع بعلم القراءات ووجوهها. وإنّما لم يكن منقوطاً لا القرآن ولا أيّ نصّ ممّا كان يُكتب بالعربيّة، لانعدام نظام التّنقيط أصلاً، ولأنّ رسم اللّغة العربيّة كان ما زال في أطواره الأولى. لم نفهم حقّاً تبرير الشّيخ الزّرقاني، وإن كان ذكر بعد ذلك سبباً آخر يتعلّق بالتّاريخ، وهو أنّ النّقط لم يُعرف إلا من بعدُ على يد أبي الأسود الدّؤلي[3].

---

(1) الزَّبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار الهداية، القاهرة، 1998م، ج33، ص60. وأضاف الزّبيدي شاهداً دعّم به رأيه: «وأَنْشَدَ الجَوهَرِيُّ لِرُؤْبَةَ، ويُقالُ لِلحُطَيْئَةِ: والشِّعْرُ لَا يَسْطِيعُهُ مَنْ يَظْلِمُهْ- يُرِيدُ أَن يُعْرِبه فَيُعْجِمهْ. وَأَوَّلُه: الشِّعْرُ صَعْبٌ وطَوِيلٌ سُلَّمُهْ -إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهْ- زَلَّت بِهِ إِلَى الحَضِيضِ قَدَمُهْ».

(2) الزُّرْقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1943م، ج1، ص406.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص406.

لا يمكن الجزم في المسائل التاريخيّة الموغلة في القدم. وبداية الإعجام في لغتنا مجهولة حقّاً إلى الآن، ككلّ البدايات في تاريخ الحضارات إلى عهد قريب. ومن المرجّح أنّها كانت -لا محالة- محاولات فرديّة واجتهاديّة، وكانت تجارب متعثّرة ككلّ المحاولات. ولكنّها كانت جهوداً مضنية يثمر بعضها ويعقم آخر. أحسّ الإمام الدّاني أنّه يحسن الاقتصار على تاريخ المصحف، ولذلك صرّح بأنّ الرّوايات «اختلفت فيمن ابتدأ بنقط المصاحف من التّابعين. فروينا أن المبتدئ بذلك كان أبا الأسود الدُّؤلي، وذلك أنّه أراد أن يعمل كتاباً في العربيّة يقوّم النّاس به ما فسد من كلامهم؛ إذ كان قد نشأ ذلك عند خواصّ النّاس وعوامّهم. فقال: أرى أن أبتدئ بإعراب القرآن أوّلاً؛ فأحضر من يمسك المصحف وأحضر صبغاً يخالف لون المداد، وقال للّذي يمسك المصحف عليه: إذا فتحتُ فايَ فاجعل نقطة فوق الحرف، وإذا كسرت فايَ فاجعله نقطة تحت الحرف، وإذا ضممت فايَ فأجعل نقطة أمام الحرف. فإن أتبعت شيئاً من هذه الحركات غنّة يعني تنويناً فاجعل نقطتين. حتّى آتي على آخر المصحف»[1].

ما عرضه الإمام الدّاني هو أنموذج من تلك التّجارب والمحاولات المضنية. والدؤليّ (ت 69هـ) هو واضع علم النّحو. لم يخطر في باله أن يفرّق بين الحروف المنقّطة المعروفة، وإنّما

(1) الدّاني، أبو عمرو، النّقط، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، 1978م، ص129.

كان تركيزه على إبراز الحركات، وخصوصاً الإعرابيّة منها. ولكن، كيف سيُشْهِر نظامه ذاك؟ فإن فعل فلمصحفه أوّلاً، ولمن يحضر حلقاته أو لمن سأله. وهذا قد يشيع نوعاً آخر من الاختلاف؛ إذ لا يستبعد أن يكون غيره قد فكّر مثله في نظام آخر. فقد روي أنّ ابن سيرين كان عنده مصحف نقّطه يحيى بن يعمر[1].

يُستبعد أن يكون يحيى بن يعمر العدواني (45-129هـ) نقّط مصحف ابن سيرين (ت 110هـ). قال الدّاني: «لا أستجيز النّقط بالسّواد لما فيه من التغيّر لصورة الرّسم. وقد وردت الكراهة بذلك عن عبد الله بن مسعود، وعن غيره من علماء الأمّة. كذلك لا أستجيز جمع قراءات شتّى بألوان مختلفة في مصحف واحد؛ لأنّ ذلك من أعظم التّخليط والتغيّر لمرسومه. وأرى أن يستعمل للنّقط لونان الحمرة والصّفرة. فتكون الحمرة للحركات والتّنوين والتّشديد والتّخفيف والسّكون والوصل والمدّ، وتكون الصّفرة للهمزات خاصّة. وعلى ذلك مصاحف أهل المدينة فيما ورد عن قالون عن مصاحف أهل المدينة. قال: ما كان من الحروف التي تنقط بالصّفرة فمهموزة، وعلى هذا عامّة أهل بلدنا. وإن استعملت الخضرة للابتداء بألفات الوصل على ما أحدثه أهل بلدنا قديماً، فلا أرى بذلك بأساً»[2].

بدا لنا هذا النصّ ثريّاً في معلوماته التاريخيّة والتقنيّة والفقهيّة.

---

(1) المرجع نفسه، ص129.

(2) المرجع نفسه، ص130.

- **تاريخيّاً**: حدثت تجارب إعجام للمصحف، وقعت في البصرة والكوفة ودمشق. ومن المرجّح أنّ الأمر حدث في غيرها. وإذا أخذنا بما رواه الدّاني عن قالون (120-220هـ) فإنّ المصاحف المعجمة في المدينة كانت كثيرة في القرن الأوّل الهجريّ.
- **تقنيّاً**: إعجام المصاحف في المدينة يتمثّل في استعمال لونين الحمرة والصّفرة. والتّنقيط في ذلك الإعجام لا يعني وضع نقط على حروف للتّمييز بينها، وإنّما النّقطة الحمراء تستعمل للحركات والتّنوين والتّشديد والتّخفيف والسّكون والوصل والمدّ، والصّفراء للهمزات خاصّة. فعلى القارئ أن يتعلّم «الشّفرة» من حيث حجم الحمراء ومكانها من الحرف، ليميّز دلالتها من بين الحركات والتّنوين والتّشديد والتّخفيف والسّكون والوصل والمدّ، وما كان من الحروف الّتي تنقط بالصّفرة فمهموزة. ولم يحدث التّفريق بين الحروف بوضع نقط فوقها أو تحتها.
- **فقهيّاً**: وردت الكراهة بذلك عن ابن مسعود، وعن غيره من العلماء، ولكنّ الضّرورة والتّيسير ومراعاة الواقع هي التي غلبت؛ لأنّها من أهمّ الأسس للتّعليم والثّقافة وتدبّر القرآن. والإمام الدّاني نفسه لم يحبّذ ظاهرة الألوان في إعجام المصحف، وإبراز وجوه القراءات، وعبر عن موقفه في القرن الخامس الهجريّ. أمّا رأي مالك بن أنس (93-179هـ) في تجريد المصاحف، فيمكن فهمه على ضوء مذهبه في اعتبار

عمل المدينة من أصول الفقه والواقع. لقد تجاوز الإعجام الاعتراضات، واتّخذ شكله النهائيّ تقريباً في تقنيته وتطوّره، وأثّر ذلك في الخطّ العربيّ نفسه: في إعادة تشكيل الحروف والتّفريق بين المتشابه منها هندسيّاً. ولعلّ أوّل خطّاط تفنّن في رسم الحروف هو خالد بن أبي الهياج. قال محمّد بن إسحاق: «أوّل من كتب المصاحف في الصّدر الأوّل، ويوصف بحسن الخطّ، خالد بن أبي الهيّاج»[1].

كان القرن الهجريّ الأوّل ثريّاً بما حدث للمصحف من حيث رسم حروفه. والبحث عن نظام إعجاميّ يجعل قراءة القرآن في متناول جميع المسلمين. ولئن لم يسجّل لنا التّاريخ أسماء كلّ الرّواد، فإنّ المراجع تلحّ بصورة غريبة على بعض الأسماء، وهم ثلاثة: «أبو الأسود الدُّؤلي، ونصر بن عاصم اللّيثي، ويحيى بن يعمر، من جلّة تابعي البصريين. على أنّ المبتدئ بذلك أبو الأسود الدُّؤلي وجعل الحركات والتّنوين لا غير، وأنّ الخليل بن أحمد هو الّذي جعل الهمز والتّشديد والرَّوم والإشمام»[2].

ذكر الدّاني أشهر أسماء اللغويّين في نظره، ونسي الولاة ورؤساء الدّولة. ونكتفي، هنا، بوالٍ أكثر بكثير من كونه مثيراً للجدل هو الحجّاج بن يوسف (40-95هـ).

(1) ابن النّديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1417هـ/1997م، ج1، ص17.
(2) الدّاني، أبو عمرو، النّقط في مصاحف الأمصار، (م.س)، ص129.

الحجّاج بن يوسف والقرآن:

«عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: إنّ أوّل من جمع القرآن في مصحف وكتبه عثمان بن عفّان، ثمّ وضعه في المسجد، فأمر به يقرأ كلّ غداة. قال، وأخبرني عبد العزيز بن عمران قال: كنت في حرس الحجّاج بن يوسف، فكتب الحجّاج المصاحف. ثمّ بعث بها إلى الأمصار، وبعث بمصحف إلى المدينة. فكره ذلك آل عثمان فقيل لهم: أخرجوا مصحف عثمان يقرأ. فقالوا: أصيب المصحف يوم قُتل عثمان. قال محرز: بلغني أنّ مصحف عثمان بن عفّان صار إلى خالد بن عمرو بن عثمان. قال: فلمّا استخلف المهديّ بعث بمصحف إلى المدينة، فهو الذي يقرأ فيه اليوم، وعزل مصحف الحجّاج، فهو في الصّندوق الّذي دون المنبر»[1].

أخذنا النصّ السّابق من كتاب **(تاريخ المدينة)** لابن شبّة (172-262هـ)، وهو، وفق ترجمة الزّركلي له: عمر بن شبّة بن عبيدة بن ريطة النّميري: شاعر وراوية ومؤرّخ وحافظ للحديث، من أهل البصرة. توفّي بسامرّاء[2].

أمّا الذّهبي فجعله من مواليد سنة ثلاث وسبعين ومئة، وهو في نظره: «صدوق، صاحب عربيّة وأدب. قال عنه أبو حاتم

(1) ابن شبّة، تاريخ المدينة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، جدّة، 1399هـ، ج1، ص7.
(2) الزّركلي، الأعلام، (م.س)، ج5، ص47.

البستي: مستقيم الحديث، وصاحب أدب وشعر وأخبار ومعرفة بأيّام النّاس»[1].

بعد التّعريف بالرّاوي، يقتضي السّياق أن نضع الأمور في نصابها. قد يكون السّند في الرّواية منقطعاً. وليس في الرّواية ذكر لعبد الملك بن مروان، فلعلّ ذلك خلط بين مسلمة بن عبد الملك وعبد الملك بن مروان رئيس الدّولة؛ لأنّ إعجام المصاحف لم يحدث على المشهور إلا في عهد عبد الملك، كما ذكر الزّرقاني في مناهله: «إذ رأى أنّ رقعة الإسلام قد اتّسعت واختلط العرب بالعجم، وكادت العجمة تمسّ سلامة اللّغة، وبدأ اللّبس والإشكال في قراءة المصاحف يلحّ بالنّاس، حتّى ليشقّ على السّواد منهم أن يهتدوا إلى التّمييز بين حروف المصحف وكلماته، وهي غير معجمة. هنالك، رأى بثاقب نظره أن يتقدّم للإنقاذ. فأمر الحجّاج أن يُعنى بهذا الأمر. وندب الحجّاج رجلين يعالجان هذا المشكل هما: نصر بن عاصم اللّيثي، ويحيى بن يعمر العدواني. وكلاهما كفء قدير على ما ندب له»[2].

قبل الحجّاج، نمرّ سريعاً على واليين قبله؛ فبحسب الدّاني، أيضاً، زياد بن أبيه (ت 53هـ) هو الّذي حثّ أبا الأسود وألحّ عليه: «لو وضعت شيئاً يصلح به النّاس كلامهم، ويعربون به كتاب الله». لا يهمّ أن يكون الموحِي بالفكرة هو زياد أو عليّ بن

---

(1) الذّهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، ج12، ص370.
(2) الزّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص406.

أبي طالب، أو أنّها خالجت أفكار أوائل علماء النّحو، المهمّ أنّها أولى المبادرات الرسميّة بمفهوم تدخّل السّلطة في رسم المصاحف. ومعلوم أنّ عبيد الله بن زياد بن أبيه (28-67هـ) كان والياً لمعاوية على البصرة سنة (55هـ)، وبقي في منصبه عندما خلف يزيد أباه. ويبدو أنّ هذا الوالي قام بدور مهمّ في إعجام المصحف؛ ففي تلك النّسخ الّتي نشرها عثمان لم يكن المدّ (الإشباع) يكتب ولا يشار إليه: «قالوا» رسمت «قلو»، و«كانوا» رسمت «كنو»، دون تنقيط القاف والنّون: «عن يزيد الفارسي قال: زاد عبيد الله بن زياد في المصحف ألفي حرف. وكان الّذي زاد عبيد الله في المصحف كان مكانه في المصحف: (قلوا)، (كنو)، فجعلها عبيد الله: (قالوا) وجعل (كانوا)»[1].

يعني هذا أنّ الوالي أمر رجلاً فارسيّ الأصل برسم ألف تدلّ على المدّ؛ حيث ينطق في الكلمات، فكانت المواضع الّتي رسم فيها ألف المدّ ألفين. وواضح أنّها مرحلة مهمّة في تسهيل قراءة القرآن. ولكنّ المبادرتين لم تحدثا على نسخ المصحف الإمام، ولا في مصاحف المساجد، ولا في مصاحف النّاس، إلا من شاء منهم أن يدخل ذلك التّغيير في نسخته. فالواقع أنّ كلّ مصاحف المسلمين إلى عام (60هـ)، بقيت على حالها من حيث رسومها المختلفة. ولم يأخذ بمبادرتي زياد بن أبيه وابنه عبيد الله، إلا من كان في البصرة، وعلى اتّصال بأبي الأسود الدّؤلي،

(1) ابن أبي داود، المصاحف، ج1، ص271.

وأعجبه التّغيير، فانقلب على مصحفه يعجمه. وهؤلاء لا يمثّلون أغلبيّة في العالم الإسلاميّ آنذاك. فالنصّ القرآنيّ العربيّ لم يتأثّر بتلك التّنقيحات الكتابيّة.

نعود إلى نصّ الزّرقاني لنرى وضع المسلمين مع قرآنهم في النّصف الثّاني من القرن الأوّل للهجرة. بقيت المصاحف على حالها من خلوّها من الإعجام، إلا ما كان في بعض المصاحف الشخصيّة القليلة. إلى أن برز اللّحن في اللّغة، وقد تنوّع وشاع واختلف عمّا كان عليه في عهد النبوّة، يضاف لحن الأعاجم؛ أي نطق غير العرب للعربيّة في الدّولة. بدأ اللّبس والإشكال في قراءة المصاحف يلحّ بالنّاس حتّى ليشقّ على السّواد منهم أن يهتدوا إلى التّمييز بين حروف المصحف وكلماته وهي غير معجمة. بوضوح: كان النّاس يجدون صعوبات كبيرة تصل إلى العجز عن قراءة المصحف.

هذا يذكّرنا بالأسباب التي دفعت بعثمان إلى إخراج المصحف الإمام. وعلى الرغم من حسن النيّة والطويّة عنده، وعلى الرغم من تلك الجهود المضنية الّتي بذلتها لجنة النّسخ، لم يسهّل المصحف الإمام على المسلمين قراءة قرآنهم. والسّبب أنّ حروف المصحف وكلماته ظلّت غير معجمة. وقد وجد عبد الملك بن مروان نفسه في وضع مماثل؛ بل أكثر تعقيداً وتشعّباً. واقتداء بمنهج عثمان، كوّن لجنة. ولكنّها هذه المرّة خاصّة بالإعجام، ورأسها الحجّاج بن يوسف بعضويتي نصر بن عاصم اللّيثي ويحيى بن يعمر العدواني.

- **الشخصيّة الأولى سياسيّة:** الحجّاج بن يوسف بن الحكم الثّقفي، غنيّ عن التّعريف لا محالة. قال عنه الزّركلي في أعلامه: «قائد، داهية، سفّاك، خطيب. ولد ونشأ في الطّائف بالحجاز، وانتقل إلى الشّام، فلحق بروح بن زنباع نائب عبد الملك بن مروان، فكان في شرطته، ثمّ ما زال يظهر حتّى قلّده عبد الملك أمر عسكره، وأمره بقتال عبد الله بن الزّبير»[1].
- **الشّخصيّة الثّانية علميّة:** نصر بن عاصم اللّيثي النّحوي (ت 89هـ) قال عنه ياقوت: «كان فقيهاً عالماً بالعربيّة من قدماء التّابعين. وكان يسند إلى أبي الأسود في القرآن والنّحو. وله كتاب في العربيّة»[2].
- **الشّخصية الثّالثة علميّة:** يحيى بن يعمر العدواني (45-129هـ) قال عنه الحاكم: «هو تابعي، فقيه أديب نحويّ مبرز. أخذ النّحو عن أبي الأسود»[3].

ماذا فعل الحجّاج ولجنته بالمصحف؟

قال الإمام الزّرقاني: «أعجما المصحف الشّريف لأوّل مرّة، ونقطا جميع حروفه المتشابهة، والتزما ألّا تزيد النّقط في أي حرف على ثلاث»[4].

(1) الزّركلي، الأعلام، (م.س)، ج2، ص168.
(2) السّيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، المكتبة العصرية بلبنان، صيدا، 1989م، ج2، ص313.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص216.
(4) الزّرقاني، مناهل العرفان، (م.س)، ج1، ص407.

وقال صبحي الصّالح: «أمّا الحجّاج فيقال: إنّه أصلح الرّسم القرآنيّ في أحد عشر موضعاً، فكانت بعد إصلاحه أوضح قراءة وأيسر على الفهم»[1].

الاختلاف واضح في تقييم دور الحجّاج في إعجام المصحف بين الزّرقاني وصبحي الصّالح: فبحسب الزّرقاني، جعل كلٌّ من نصر اللّيثي ويحيى العدواني النصَّ القرآنيَّ في المصحف على الحالة الّتي هو عليها اليوم، من حيث التّنقيط؛ إذ اتّبعا فيه نظاماً معيّناً: ألّا تزيد النّقط في أي حرف على ثلاث. ومن حيث شكل النصّ أعجما المصحف، بوضع الحركة النطقيّة المناسبة لكلّ حرف. وبحسب صبحي الصّالح، كلُّ ذلك لم يقع؛ بل اكتفى من كلّفه الحجّاج بإصلاح الرسم القرآنيّ في أحد عشر موضعاً. وهذا لا علاقة له بما قاله الزّرقاني.

لا نعلم من أين استقى الزّرقاني معلوماته لكي يقول ذلك. من المرجّح أنّه اعتمد مراجع أو استنتج ممّا قرأ. أمّا صبحي الصّالح فمرجعه العربيّ الذي أشار إليه في الهامش هو ابن أبي داود، في كتاب (**المصاحف**)، حيث ذكر في هذه الصّفحة المواضع الأحد عشر.

وعوضاً عن سرد الرّواية بتفاصيلها، وضعنا مضمونها ملخّصاً في الجدول الآتي من أجل الحصر والتّبسيط:

---

(1) الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، (م.س)، ص91.

السّورة	الآية	في مصحف عثمان	رسم الحجّاج	في مصاحفنا اليوم (قالون)	رقم
البقرة	259	لم يتسنّ	لم يتسنّه (بالهاء)	طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ	1
المائدة	48	شريعة ومنهاجاً	شرعة ومنهاجاً	جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً	2
يونس	22	هو الذي ينشركم	يسيّركم	هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ	3
يوسف	45	أنا آتيكم بتأويله	أنا أنبّئكم بتأويله	أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ	4
المؤمنون	85	سيقولون لله لله لله	سيقولون الله لله	سَيَقُولُونَ لِلَّهِ	5
الشّعراء	116	في قصّة نوح: من المخرجين	من المرجومين	لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ	6
الشّعراء	167	في قصّة لوط: من المرجومين	من المخرجين	لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ	7
الزّخرف	32	قسمنا بينهم معايشهم	معيشتهم	نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ	8
محمّد	15	من ماء غير ياسن	من ماء غير آسن	مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ	9
الحديد	7	فالذين آمنوا منكم واتّقوا	وأنفقوا	فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا	10
التّكوير	24	وما هو على الغيب بظنين	بضنين	وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ	11

ملاحظات منهجيّة:

نلاحظ اختلاف المصطلح عند صبحي الصّالح: «أصلح»، وعند ابن أبي داود: «غيّر». وما أورده ابن أبي داود هو تغيير فعلاً. كما نستنتج أنّ أغلب ما عَدّه ابن أبي داود تغييراً في مصحف عثمان هو الموجود اليوم في مصاحف المسلمين، وما يسمعه المسلمون في التّلاوات اليوميّة. قد يُعدُّ ذلك إصلاحاً إذا اعتمدَ الحجّاج قراءة معروفة في ذلك الوقت، أو أنّه كان يملك مصحفاً فيه ذلك التّغيير، وهو يعرف يقيناً أصله ومَن كتبه وعلى أيّة قراءة، وهذا لا يكون إلا لأحد التّابعين. وابن أبي داود لم يقرأ بنفسه أيّة نسخة من مصحف عثمان، وهو يروي تلك الاختلافات والتّغييرات بحسب رواية أسيد بن يزيد الذي قال: في مصحف عثمان: سيقولون لله (المؤمنون 85)، ثلاثتهنّ بغير ألف[1].

والسّؤال المنهجي هنا: أَفعل الحجّاج حقّاً ما نسب إليه ابن أبي داود وصبحي الصّالح، أم تلك التّغييرات حدثت في عهد عبد الملك بن مروان، كما قال الزّرقاني؟ لا يخفى أنّ الفرق كبير بين الافتراضين؛ فالقول بأنّها حدثت في عهد عبد الملك لا تعني أبداً أنّه تدخّل بصفته رئيساً للدّولة في شأن المصحف، وإنّما حدثت تغييرات، وقد يكون ذلك دون علمه. قال عاصم الجحدري عن مصحف عثمان الذي سُمّي الإمام: «مصحف عثمان، الّذي كتبه للنّاس، كلّهن: لله لله، يعني قوله في المؤمنين: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾

(1) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص141.

[المؤمنون: 85]، قال عاصم: وأوّل من زاد هاتين الألفين نصر بن عاصم اللّيثي. قال أبو عبيد: ثمّ تأمّلتها في الإمام، فوجدتها على ما رواه الجحدري، قال: وهكذا رأيتها في مصحف قديم بالثّغر، وكذلك هي في مصاحف المدينة، وفي مصاحف الكوفة جميعاً»[1].

نذكر أنّ ابن أبي داود قال: «سَيَقُولُونَ للهِ للهِ للهِ»، «ثلاثتهنّ»، بينما هذا أبو عمرو الدّاني يؤكّد: «في الإمام، مصحف عثمان، الّذي كتبه للنّاس، كلّهن: لله لله»؛ أي في الآيات: (84-89). فالرّوايتان تتناقضان حول مصحف عثمان، من حيث العدد في تكرار كلمة: لِلَّهِ. ونرجّح روايات الدّاني؛ لأنّ ابن أبي داود يعرض المرويّات دون نقد أو تمحيص؛ فقد ذكر أنّ «الحجّاج جعل الأخريين: الله الله»؛ أي إنّه حذف تركيباً واحداً بالجرّ: «لِلَّهِ»، وغيّر الاثنين الآخريين بمفردة مكرّرة: «الله الله». بينما قال الدّاني: إنّ أوّل من زاد الألفين نصر بن عاصم، وليس الحجّاج. فالرّوايتان تتناقضان حول أصل التّغيير.

وبما أنّ نصر بن عاصم كان معاصراً للحجّاج، وتوفّي قبله بستّ سنوات، فما المانع في أن يكون فعل ذلك بأمر الحجّاج؟ إن صحّت الرّوايات. ولكنّ الدّاني شكّك فيها، معتمداً جملة من الحجج: «هذه الأخبار عندنا لا تصحّ، لضعف نَقَلَتِها واضطرابها

(1) الدّاني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، (م.س)، ص24.

وخروجها عن العادة؛ إذ غير جائز أن يقدم نصر وعبيد الله هذا الإقدام من الزّيادة في المصاحف، مع علمهما بأنّ الأمّة لا تسوّغ لهما ذلك»[1].

فالحجّاج لم يغيّر شيئاً، ولم يصلح شيئاً من النصّ الأصليّ. وأكثر ما يمكن فهمه أو افتراضه من تلك الرّوايات المنسوبة إلى الحجّاج أنّه أراد أن يكون له مصحف حديث، فاختار قراءة من قراءات الصّحابة أو أوائل التّابعين، وكلّف من يكتب له نسخة بحسب تلك القراءة. ولم يجعل نسخته مصحفاً رسميّاً في ولايته، ولا في مدينة واسط الّتي أنشأها. فما بالك أن يفرضه على الدّولة، والقرار ليس بيده. وذهب الحجّاج وذهب مصحفه المزعوم لا محالة.

وضّحنا طبيعة الإشكاليّة الواردة سابقاً، لنبيّن أنّ عمل نصر ويحيى كان في المساق نفسه الذي عمل فيه أبو الأسود الدؤلي، وهو البحث عن نظام إعجاميّ للكتابة عموماً، وخصّوا بذلك المصاحف أوّلاً. ولكنّ الثّلاثة لم يطّلعوا على المصحف الإمام، لا في الحجاز، ولا في العراق، فلم يعجموا المصحف الإمام، ولم يكن باستطاعتهم إعجام كلّ المصاحف، ولا فرض أنظمتهم الإعجاميّة على الدّولة، ولا على النّاس.

وقد وضّح الدّاني طبيعة ذلك العمل من خلال الشّهادة الآتية: «قال محمّد بن يزيد: الشّكل الذي في الكتب من عمل الخليل،

(1) المرجع نفسه، ص31.

وهو مأخوذ من صور الحروف. فالضمّة واو صغيرة الصّورة في أعلى الحرف، لئلّا تلتبس بالواو المكتوبة، والكسرة ياء تحت الحرف، والفتحة ألف مبطوحة فوق الحرف. وقال أبو حاتم سهل بن محمّد: أصل النّقط لعبد الله بن أبي إسحق الحضرمي معلّم أبي عمرو بن العلاء. أخذه النّاس عنه. وأوّل من نقط المصاحف نصر بن عاصم اللّيثي. والنّقط لأهل البصرة، أخذه النّاس كلّهم عنهم حتّى أهل المدينة، وكانوا ينقطون على غير هذا النّقط، فتركوه ونقطوا نقط أهل البصرة»[1].

لا نزيد على ذلك شيئاً سوى التّذكير بأنّ القرآن هو الّذي شكّل اللّغة العربيّة السّائدة، ولم تشكّل العربيّة القديمة ولا السّائدة النصّ القرآنيّ. ونعرض الآن نماذج من المصاحف الأولى، لمزيد من التّدقيق وطلب الوضوح. تذكر مصادرنا عدداً لبعض المدوّنات الخاصّة بالقرآن عند أشهر التّابعين. ويمكن إطلاق تسمية مصحف على كلّ واحدة منها؛ إذ شاع بين المسلمين أنّ الكتاب الّذي يضمّ بين دفّتيه صحفاً، سواء صحّفت أوراقه أم بقيت مستقلّة، يسمّى مصحفاً.

قال ابن أبي داود: «أمّا مصاحف التّابعين: فمصحف عبيد اللّيثي، مصحف عطاء بن أبي رباح، مصحف عكرمة، مصحف مجاهد، مصحف سعيد بن جبير، مصحف الأسود بن يزيد وعلقمة

(1) الدّاني، أبو عمرو، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عزّة حسن، دار الفكر، دمشق، 1407هـ، ص7.

بن قيس النّخعيين، مصحف محمّد بن أبي موسى شامي، مصحف حطّان الرقّاشي بصري، مصحف صالح بن كيسان مديني، مصحف طلحة الأيامي كوفي، مصحف سليمان الأعمش كوفي»[1].

هذه المصاحف الشخصيّة الأولى لم تكن نسخاً من المصحف الإمام الّذي نشره عثمان. كانت مختلفة المضمون من صحابيّ إلى آخر، ومختلفة في ترتيب السّور، وفي ترتيب الآيات في السّور. ولم يكن أيٌّ منها يحتوي القرآن كلّه على أغلب الظنّ. فهي ليست مصاحف بالمفهوم الشّائع اليوم. والسّؤال المهمّ الذي يُطرح في هذا السّياق هو: إن وجدت فعليّاً نسخ من المصحف الإمام، فبمَ نفسّر اختلاف تلك المصاحف عنها، في الرّسم والقراءة، واختلاف بعضها عن بعض؟ ربّما يتّضح الجواب إذا تطرّقنا إلى مسألة مهمّة جدّاً هي لغة القرآن وطبيعتها، وعلاقتها باللّهجات.

لغة القرآن:

قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يُوسُف: 2]. تكرّر التّركيب الوصفيّ قرآن عربيّ في ستّ آيات: (يوسف: 2)، (طه: 112)، (الزّمر: 28)، (فصّلت: 3)، (الشّورى: 7)، (الزّخرف: 7) وكلّ تلك السّور مكيّة. وعلى الرغم من أنّ القرآن نصّ صراحة على لغته، وأكّد مراراً أنّها اللّغة العربيّة، فإنّ ذلك لم يمنع العلماء من البحث في جذورها والجدل فيها. فابن جرير الطّبري (ت 310هـ)، مثلاً، خصّص مبحثاً للحديث عن اللّغة

(1) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص221.

الّتي نزل بها القرآن من لغات العرب، قال فيه: «إنّ الله جلّ ثناؤه أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم. فبأيِّ ألسن العرب أنزل: أبألسن جميعها أم بألسن بعضها؟ فهم مختلفو الألسن بالبيان متباينو المنطق والكلام. وإذْ كان ذلك كذلك، وكان الله جلّ ذكرُه قد أخبر عبادَه أنّه قد جعلَ القرآن عربيّاً، وأنّه أُنزل بلسانٍ عربيّ مبين، ثمّ كان ظاهرُه محتملاً خصوصاً وعُموماً، لم يكن لنا السّبيلُ إلى العلم بما عنى الله تعالى ذكره من خصوصه وعمومه، إلا ببيان مَنْ جعل إليه بيانَ القرآن، وهو رسول الله»[1].

بدأ الطّبري بإقرار أنّ الله -جلّ ثناؤه- أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيره من ألسن سائر أجناس الأمم، وهذا صحيح. وإقراره هذا يفيد أنّ للعرب جميعاً لساناً واحداً ككلّ جنس من الأمم، وهي حقيقة جليّة، ثمّ انطلق من حقيقة قرآنيّة: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2]، ومن بديهة اجتماعيّة: «للعرب لسان واحد». ولكن ما الرّابط بينهما؟ وما علاقة ذلك باللّهجات؟ جاء في (**تاج العروس**) أنّ «اللَّهْجَة: اللِّسانُ، وقيل: طَرَفُه كما في المِصْباح. واللسان (العضو) واللَّهْجَةُ: جَرْسُ الكَلام. وفي الأَساس: وهو فَصيحُ اللَّهْجَةِ. ويقال: فُلانٌ فَصيحُ اللَّهْجةِ: وهي لُغَتُه الّتي جُبِلَ عليها واعتادَها ونَشأَ عليها»[2].

(1) الطبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 2000م، ج1، ص21.
(2) الزّبيدي، تاج العروس، (م.س)، ج6، ص193.

نلاحظ من هذا التّعريف أنّ مصطلح لهجة قديم جدّاً في العربيّة، وله معانٍ عديدة؛ منها ما ذكره ابن الأثير في (**النّهاية في غريب الحديث والأثر**)، حيث ورد في الحديث: «ما أظلَّت الخضْراء ولا أقلَّت الغبْراءُ أصْدقَ لهجَةً من أبي ذرٍّ». وفُسّرت اللَّهْجَة بأنّها اللِّسان. وهو هنا يريد الكلام لا اللّغة، أو أنّ لسانه لا يكذب. فُسّر ذلك الحديث بغير ما فسّره ابن الأثير لا محالة. وربّما كان التّعريف الاصطلاحي لمصطلح لهجة هو ما يسمّى اليوم: اللّغة الأمّ؛ أي اللُّغَة الّتي جُبِلَ عليها الإنسان واعتادَها ونَشأَ عليها. وعلم اللّهجات هو: «دراسة الظّواهر المتعلّقة بانقسام اللّغة إلى لهجات وتفرّع اللّغات العامّيّة من كلّ لهجة من لهجاتها»[1].

لم تكن توجد لغة عربيّة زمن النبوّة، بالمفهوم الاصطلاحيّ، وإنّما لهجات عربيّة. ولم تكن لهجة قريش أفصح من غيرها، ولا أثرى ولا أدقّ، ولا كانت مقعّدة التّقعيد الكامل. وقياس تلك اللّهجة القرشيّة على بلاغة الرّسول وفصاحته، وثراء قاموسه اللغويّ، هو قياس فاسد من باب تعظيم تلك القبيلة وتشريفها. ولا يخفى الدّليل على الفقر اللّغوي في لهجة قريش فيما نجده في السّيرة نفسها. فكم من كلمة نطق بها النبيّ لم يفهمها الصّحابة من قريش فسألوا عن معناها.

---

(1) أبو زيد، بكر بن عبد الله، معجم المناهي اللفظيّة، دار العاصمة، الرياض، 1996م، ص414.

لم تكن قريش قبل الإسلام من كبرى القبائل ولا من أهمّها؛ بل كانت مهمّشة سياسيّاً وثقافيّاً؛ إذ لا يكاد يوجد لها ذكر في الشّعر الجاهليّ. وإنّما كانت في مجملها تعتمد التّجارة، ولذا كانت مكّة ملتقى القبائل العربيّة في مواسم الحجّ والعمرة قبل الإسلام. وكانت أيضاً مقصد القوافل التجاريّة في القرن الخامس المسيحيّ. وكان في الحجاز يهود ونصارى وبطون تختلف لهجاتها. وهذا يعني أنّ اللّهجة القرشيّة لم تكن أنقى اللّهجات العربيّة ولا أصفاها، ولكنّها كانت أثرى في المصطلحات، نظراً لتلاقح اللّهجات واختلاف نمط العيش. ومنذ القرن الخامس المسيحيّ بدأت تظهر لغة عربيّة شائعة (koinè) في الحجاز ونجد تتجاوز اللّهجات ولكنّها لم تكتمل بعد[1].

وإذا عرفنا أنّ مصطلح لهجة قديم جدّاً استعمله الرّسول، فإنّ دلالته الاصطلاحيّة لا يمكن أن تغيب عن العلماء خاصّة في القرنين الثّالث والرّابع للهجرة. فجنوح الطّبري أو غيره إلى تجاهله واستعمال مصطلح لسان، للدّلالة مرّة على اللّغة، وأخرى على اللّهجة، جنوح متعمّد للانتقال من مصطلح لسان إلى مصطلح حرف.

استعمل القرآن مصطلح لسان أعجميّ مقابل لسان القرآن: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ

(1) Andrew Freeman, Why There Is No Koine In Sanaa Yemen, University of Michigan, 2002, p.2.

إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النّحل: 103]. والغريب أنّ العلماء أحصوا من اللّفظ القرآنيّ الكثير ممّا كان مجهولاً في قريش وغيره، في هذيل أو في تميم، وعلى الرغم من ذلك حرص أغلبهم على أن يكون القرآن بلغة قريش، أو بلغة مجموعة محدّدة من القبائل؛ فهذا ابن قتيبة (ت 276هـ) يؤكّد: «لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش»[1]، وهذا أبو حاتم السّجستاني (ت 255هـ) يتوسّع أكثر فيقول: «نزل بلغة قريش وهذيل وتميم والأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر»[2].

والمهمّ من ذلك أنّ القرآن نزل باللّغة العربيّة الفصحى؛ أي اللّغة المرجعيّة المستقبليّة للعرب. وما لغة قريش أو هذيل إلّا تنويعات من اللّغة الأمّ وهي العربيّة. وهذا لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، ولا مع قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشّورىٰ: 7]. نلاحظ أنّ القرآن أضاف اللّسان إلى القوم ولم يضفه إلى الأمّة، ذلك أنّ اللّغة هي إحدى مقوّمات الذّاتية والقوميّة. والإسلام هو الرّابط للأمّة، لا يقتصر على قريش، وإنّما يشتمل على كلّ النّاطقين بالعربيّة، مهما كان تباين لهجاتهم فيها. فعندما يؤكّد القرآن أنّه عربيّ لا غير، فإنّ

(1) ابن قتيبة الدّينوري، غريب الحديث، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1397هـ، ج1، ص620.
(2) أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز، دار صادر، بيروت، 1975م، ص94.

لذلك حكمة وأسباباً. فلو نزل مكتفياً بإحدى لهجات القبائل، ولو كانت قريشاً، لظهر للآخرين غريباً، أو أنّهم غير معنيّين بدعوته وهديه. أمّا إذا وجدت أغلب القبائل من مصطلحاتها قدراً من لفظها ومن نحوها نزراً، وهو تلك الشواذّ المعتبرة لحناً، فإنّ ذلك يلفت انتباههم، ويبعث في المؤمنين منهم نخوة وفخراً. وإن كان في ذلك بعض من النّزعة القبليّة التي تجاوزها الإسلام.

نجد في القرآن مصطلحات غير عربيّة الأصل مثل: إبليس، شيطان، قرطاس، سلسبيل، أثرت اللّغة العربيّة. فلم يخصّ الله -سبحانه وتعالى- قريشاً ولا العرب بكلامه ولا بتدبّره، وإنّما جاء القرآن لكلّ من يتقن اللّغة العربيّة في أيّ عصر وفي أيّ مكان، فلا يمكن أن يوجد فيه أيّ لحن مهما كان، وإنّما هي الرّوايات والقراءات. وفي الفصل اللاحق إضاءات أكثر تتعلّق بالقراءات والأحرف السّبعة.





الفصل الثّاني
مشكلة الأحرف السّبعة

النّقد النصّي للرّوايات:

نبدأ هذا الفصل بالتعرّض إلى الرّواية الأساسيّة، التي جلبت معها كثيراً من مظاهر اللّبس والتّناقض وسوء الفهم في موضوع الأحرف السّبعة، والمتعلّقة بالاختلاف في قراءة القرآن بين صحابيين من قبيلة واحدة هي قبيلة قريش، وهما عمر بن الخطّاب وهشام بن حكيم بن حزام.

تقول الرّواية: «عن عمر بن الخطّاب قال: سمعتُ هِشامَ بنَ حكيم بن حِزامٍ يقرأُ سورة الفرقانِ في حياة رسول الله، فاسْتَمَعْتُ لقراءته فإذا هو يقرأُ على حروفٍ كثيرة لم يُقْرِئْنيها رسولُ الله، فكِدْتُ أُسَاوِرُهُ في الصّلاة. فَتربصْتُ حتّى سلّم فَلَبَّبْتُهُ بِردائِهِ فَقُلْتُ: مَنْ أقْرأَكَ هذه السّورة التي سَمِعْتُكَ تَقرَؤهَا؟ قال: أقْرَأنِيها رسولُ الله! فَقُلتُ كذبتَ، فإنَّ رسولَ اللهِ قد أقْرَأنيها على غَيْرِ ما قَرأْتَ. فانطلقْتُ به أقودُهُ إلى رسول الله. فقلتُ: يا رسولَ الله، إنِّي

سَمِعتُ هذا يقْرَأُ سُورة الفرقان على حُرُوفٍ لم تُقْرِئْنيها. فقال رسول الله: أَرْسِلْهُ، اقْرأْ يا هِشامُ. فقرأَ عليه القراءة التي كنْتُ سمعتُه يقرأُ. فقال رسولُ الله: هَكَذا أُنْزِلتْ. ثمّ قال النبيّ: اقرأْ يا عمرُ. فقرأْتُ القراءةَ التي أقْرأَنِي. فقال رسولُ الله: هكذا أُنْزِلتْ، إنَّ هذا القرآنَ أُنزِلَ على سَبْعَةِ أحرُفٍ، فَاقرَءوا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ»[1].

هذه الرّواية ومثيلاتها الكثيرة حول الأحرف السّبعة تطرح قضايا وإشكاليّات وأسئلة عديدة. وانطلاقاً من هذه الرّواية، التي رواها الجماعة (ووردت في الصّحيح، وفي السّنن، وفي غيرها من كتب الحديث)، نطرح تلك الأسئلة مبدئيّاً، التي تشتمل على الاستفسارات الآتية:

ما معنى القول المنسوب إلى عمر: «فإذا هو يقرأُ على حروفٍ كثيرة لم يُقْرِئْنيها رسولُ الله»؟ وكيف يفهم القول المنسوب إلى الرّسول: «هكذا أُنْزِلتْ» في خصوص السّورة نفسها، على الرغم من الاختلاف البيّن بين قراءة عمر وقراءة هِشام بن حكيم؟ وما معنى القول المنسوب إلى الرّسول: «إنَّ هذا القرآنَ أُنزِلَ على سَبْعَةِ أحرُفٍ»؟ وهل وقعت تلك الحادثة فعلاً؟ وهل قال الرّسول ما نسبه إليه أهل الحديث؟

للإجابة عن تلك الأسئلة الكثيرة والمهمّة، اخترنا أن نعتمد منهج النّقد النصّي لتلك الرّوايات، من أجل الوصول إلى رأي

(1) ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، القاهرة، 1969م، ج2، ص477.

واضح ومبرهن يجلّي حقيقة المشكلات النّاتجة عنها. ونبدأ نقدنا وتحليلنا من نقد خارجيّ يتعلّق بالرّواة، ثمّ نقد داخليّ يتعلّق بالمتن.

فمن هو هشام بن حكيم الذي قامت عليه الرّواية؟ رجعنا إلى ابن حجر (ت 852هـ) فوجدنا الآتي: «هِشَام بْن حَكِيم أَيْ ابْن حِزَام الْأَسَدِيّ لَهُ وَلِأَبِيهِ صُحْبَة. وَكَانَ إِسْلَامهمَا يَوْم الْفَتْح. وَكَانَ لِهِشَامٍ فَضْل وَمَاتَ قَبْل أَبِيهِ»[1].

أمّا الطّحاوي (ت 321هـ)، وهو فقيه حنفي، فيذكر، في كتابه (**مشكل الآثار**)، أنّ عمر بن الخطّاب وهشام بن حكيم بن حزام قرشيّان، لسانهما لسان رسول الله الذي به نزل القرآن[2].

يتكلّم الصحابيّان اللّغة العربيّة نفسها، بلهجة قريش السّائدة والمعهودة منذ زمن طويل. فلا يشكّ أحدٌ في حسن نطقهما للحروف والكلمات والحركات الإعرابيّة على عادة قريش. والفصاحة لا دخل لها في قراءة القرآن وتلاوته لا محالة. وليس في المصادر، التي أمكن الاطّلاع عليها، ذكرٌ لعاهة أو عادة تجعل هشام بن حكيم ينطق بحرف من غير مخرجه الصوتيّ في الجهاز الصوتيّ. ولو كان لهشام بن حكيم ذلك لعرف عمر أمره، وما ارتاب من قراءته سورةَ الفرقان. فإذا ألغينا اللّحن في الإعراب

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (م.س)، ج9، ص25.
(2) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1994م، ج8، ص115.

والعاهة النطقيّة وآفات النّطق، تبقى أسباب أخرى مفترضة لفزع عمر من قراءة هشام. فلنحاولْ حصرها في النّقاط الآتية:

- **أوّلاً**: غيّر هشام النصّ القرآنيّ في سورة الفرقان؛ فأبدل باللّفظ القرآنيّ لفظاً من عنده؛ أي إنّه قرأ سورة الفرقان بالمعنى.
- **ثانياً**: حافظ هشام على النصّ القرآنيّ بلفظه، ولكنّه غيّر ترتيب الآيات في السّورة. وربّما كوّن هو آياتٍ بمقاطع متفرّقة من الآيات الأصليّة في سورة الفرقان.

والافتراضان لا يعقلان، ولا يمكن تصّور أنّ أحدَهما يفعله هشام بن حكيم. فماذا بقي؟

- **ثالثا**: حفظ هشام جزءاً من سورة الفرقان نزل، بعد أن حفظ عمر ما نزل منها ولم تبلغه بقيّة السّورة.

وهذا الافتراض لا وجه له أيضاً؛ لأنّ سورة الفرقان مكيّة، وعمر قد تلقّاها من الرّسول في مكّة منذ سنين. وتلك السّورة نفسها هي التي تلقّاها هشام من الرّسول. وبحسب الرّواية قرأ هشام بن حكيم السّورة كاملة، وكان عمر يحفظ السّورة كاملة. لذلك احتجّ وفزع.

وبقيّة الرّواية تدلّ على أنّ كلاً من الصّحابيين قرأ سورة الفرقان كاملة على الرّسول. إذاً، لا يوجد أيّ سبب يجعل قراءة هِشام بن حكيم لسورة الفرقان تختلف عمّا يعرفه عمر، إلا على مستوى تغيير النصّ القرآني بلفظٍ غير لفظه، كما أكّدت الرّواية. وليس للقول المنسوب إلى عمر: «فإذا هو يقرأُ على حروفٍ كثيرة»

سوى تغيير لفظ قرآنيّ بغيره. ويؤكّد ذلك بقيّة قول عمر في الرّواية: «لم يُقْرِئْنيها رسولُ الله»؛ أي لم أحفظها من رسول الله كما قرأها هشام. فسبب فزع عمر هو أنّه سمع من هشام سورة فرقان أخرى، غير الّتي حفظها!

نظر في تحليل الطّحاوي لتعليل هذا الإشكال: «فعقلنا بذلك أنّ اختلاف عمر وهشام في قراءة هذه السّورة حتّى قال لهما رسول الله من أجل اختلافهما ما قاله لهما، ممّا ذكر في هذا الحديث، وأنّ ذلك إنّما كان من الألفاظ الّتي قرأها بها كلّ واحد منهما، ممّا يخالف الألفاظ الّتي قرأها بها الآخر منهما»(1).

يقرّ الطّحاوي صراحةً أنّ الاختلاف في سورة الفرقان بين عمر وهشام وقع على مستوى اللّفظ، لا على كيفيّة القراءة أو التّلاوة. وهذا الاختلاف كان كثيراً حتّى استرعى انتباه عمر. فهل كان لكلّ واحد من المؤمنين الأوائل قرآنه، أو كان الصّحابة يقرؤون القرآن كما شاؤوا، لا كما نزل، وكان الرّسول يعلم ذلك؛ بل إنّه هو الّذي سوّغ ذلك بقوله لكلّ منهما: هكذا نزلت. وإنَّ هذا القرآنَ أُنزِلَ على سَبْعَةِ أحرُفٍ؟

ما معنى القول المنسوب إلى الرّسول: «هَكَذا أُنْزِلتْ» لكلّ واحد، على الرغم من اختلاف النصّ القرآنيّ؟ هل يعقل أنّ الرّسول أقرّ تحريف كلام الله بنفسه وفي حياته؟ وبماذا فسّر المفسّرون ذلك الإشكال؟ نكتفي، هنا، بما قاله ابن حجر في

(1) المرجع نفسه، ج1، ص118.

خصوص حديث عمر السّابق: «قَالَهُ عُمَر اِسْتِدْلَالاً عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ تَخْطِئَة هِشَام. وَإِنَّمَا سَاغَ لَهُ ذَلِكَ لِرُسُوخِ قَدَمه فِي الْإِسْلَام وَسَابِقَته بِخِلَافِ هِشَام، فَإِنَّهُ كَانَ قَرِيب الْعَهْد بِالْإِسْلَام. فَخَشِيَ عُمَر مِنْ ذَلِكَ أَنْ لَا يَكُون أَتْقَنَ الْقِرَاءَة بِخِلَافِ نَفْسه. فَإِنَّهُ كَانَ قَدْ أَتْقَنَ مَا سَمِعَ. وَكَانَ سَبَب اِخْتِلَاف قِرَاءَتهمَا أَنَّ عُمَر حَفِظَ هَذِهِ السُّورَة مِنْ رَسُول الله قَدِيماً، ثُمَّ لَمْ يَسْمَع مَا نَزَلَ فِيهَا، بِخِلَافِ مَا حَفِظَهُ وَشَاهَدَهُ، وَلِأَنَّ هِشَاماً مِنْ مُسْلِمَة الْفَتْح، فَكَانَ النَّبِيّ أَقْرَأَهُ عَلَى مَا نَزَلَ أَخِيراً. فَنَشَأَ اِخْتِلَافهمَا مِنْ ذَلِكَ. وَمُبَادَرَة عُمَر لِلْإِنْكَارِ مَحْمُولَة عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ سَمِعَ حَدِيث: أُنْزِلَ الْقُرْآن عَلَى سَبْعَة أَحْرُف، إِلَّا فِي هَذِهِ الْوَقْعَة»[1].

انطوى شرح المسألة عند ابن حجر وتعليله للمشكلة على عجائب وغرائب من السّفسطة نكتفي بذكر أربع منها:

- **أوّلاً**: جعل التأخّر في الإسلام سبباً في سوء القراءة عند هشام، وتقدّمه في إتقان عمر لما سمع. هذا السّبب لا دخل له من أيّ وجه. ولم يبدر من هشام سوء قراءة، لا على مستوى الحفظ ولا على مستوى اللّفظ.
- **ثانياً**: ادّعى أنّ جزءاً من سورة الفرقان نزل في مكّة قديماً؛ وهو ما أتقنه عمر، ونزل منها جزء عام الفتح، أو بعده، في مكّة أو المدينة؛ وهو الّذي لم يحفظه عمر. وهذا لا وجه له. بما أنّ كلاً منهما تلقى السّورة كاملة، وحفظها من الرّسول.

(1) ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج9، ص26.

- **ثالثاً**: ما دخل أن يكون عمر سمع حَدِيث: «أُنْزِلَ الْقُرْآن عَلَى سَبْعَة أَحْرُف» فِي هَذِهِ الْوَقْعَة، أو في غيرها، أو لم يسمعه طول حياته، في مسألة الحفظ وإتقان القراءة؟ هذا يعني أنّ القول المنسوب إلى الرّسول: «إنَّ هذا القرآنَ أُنزِلَ على سَبْعَةِ أحرُفٍ» لم يحصل إلا بعد فتح مكّة؛ أي في السّنتين الأخيرتين من حياته. وإلا فكيف سمع هشام بهذا الحديث وجهله عمر؟
- **رابعاً**: ترك ابن حجر كلامه مبهماً في أمرين مهمّين هما: مفهوم القراءة، أيعني بها إتقان الحفظ أم يعني اختلافاً في لفظ القرآن؟ ثمّ مفهوم سبعة أحرف نفسه ودلالاته.

لا تتحدّث الرّواية عن اختلاف في آيات سمعها أحدهما ولم يسمعها الآخر، وإنّما عن سورة الفرقان كاملة. وكلّ من عمر وهِشامَ أخذها وحفظها عن الرّسول. وقال كلّ منهما للرّسول: «أَنْتَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ» وفق ما ورد في نصّ النّسائيّ، وقد اعترف ابن حجر بأنّه لم يتبيّن الأحرف المختلف فيها: «لَمْ أَقِف فِي شَيْء مِنْ طُرُق حَدِيث عُمَر عَلَى تَعْيِين الْأَحْرُف الَّتِي اِخْتَلَفَ فِيهَا عُمَر وَهِشَام مِنْ سُورَة الْفُرْقَان»[1].

المهمّ أنّ ابن حجر يقرّ بأنّه لا توجد في سورة الفرقان الْأَحْرُف التي اختلف فيها عمر وهشام، وأنّ السّورة لَا تخَالِف خَطَّ الْمُصَنِّف.

شغلت قضيّة الأحرف السّبعة اللغويّين والمفسّرين والشرّاح

---

(1) المرجع نفسه، ج9، ص33.

والفقهاء والمتخصّصين، منذ القرن الأوّل الهجريّ إلى اليوم. وتناول علماء المسلمين على مرّ العصور هذه المسألة بالدّراسة والنّقد والتّمحيص. ولا يتّسع هذا المقام لعرض كلّ الرّوايات، ولا كلّ التّفاسير والشّروح المتعلّقة بها. وسنقتصر على البحث في جذورها وتفكيك الرّوايات المتعلّقة بها لنجيب عن بعض الإشكالات من قبيل: أتعني الأحرف السّبعة سبعة اختلافات في اللّفظ القرآنيّ، أم تعني سبعة اختلافات في حركات الإعراب أو في بنية النصّ القرآنيّ أو في ترتيب السّورة؟ أم هل الصّحابة كانوا يقرؤون السّورة نفسها على سبعة أوجه؟ أم هل أنزل من القرآن سبع نسخ مختلفة؟

نبدأ أوّلاً باستقراء النّصوص وتفكيكها وتحليلها:

نجد هذه المرويّات، بطبيعة الحال، في كلّ كتب الحديث وشرحه، وفي الكثير من كتب تفسير القرآن؛ فعلى سبيل المثال، نجد عند الطّحاوي في كتابه (**مشكل الآثار**): (19) رواية، وعند السّيوطي في مصنّفه (**الجامع الكبير**): (31)، وعند ابن الأثير في (**جامع الأصول**): 8. والمهمّ أنّه لا يوجد واحد من أهل الحديث إلا أورد في مصنّفه مجموعة من الرّوايات، وأنّه لا يكاد يفلت واحد من الصّحابة إلا ونُسبت إليه رواية. **والسّؤال الأوّل** الذي نعرض له من جملة مجموعة أخرى: أهي ثلاثة أحرف أم سبعة أم عشرة؟ نبدأ بذكر الرّوايات التي تقول إنّها ثلاثة، ومعظمها مرويّ عن سمرة بن جندب، ثمّ نعرض القول بعشرة أحرف، ونرجئ الحديث عن الأحرف السّبعة لأنّها هي محور البحث.

القول بأنّها ثلاثة: «عن سَمُرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ قَالَ: نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ»[1].

«عن سمرة: أنزل القرآن على ثلاثة أحرف»[2].

القول بأنّها عشرة: «أُنْزِلَ القُرْآنُ على عَشْرَةِ أَحْرُفٍ بَشيرٌ ونَذِيرٌ وناسِخٌ ومَنْسوخٌ وعِظَةٌ ومَثَلٌ ومُحْكَمٌ ومُتشابهٌ وحَلالٌ وحَرامٌ»[3].

السّؤال الثّاني: كيف بدأ أمر تلك الأحرف؟ أنزل القرآن أوّلاً عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ، ثمّ على سبعة أحرف بصفة مفاجئة أو تدريجيّاً: حرفاً فحرفاً، أم كان ذلك على سبعة أحرف، ثمّ بدأ العدّ التنازليّ؟

الجواب الأوّل: عَلَى حَرْفٍ واحد، مع الزّيادة:

«عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ قَالَ: أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ»[4].

وجدنا الرّواية نفسها عند الطّحاوي مع زيادة لفظ المراجعة: «عن ابن عبّاس أنّ رسول الله قال: أقرأني جبريل على حرف

(1) ابن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1421هـ/ 2001م، ج33، ص393.

(2) المتّقي الهندي، كنز العمّال، تحقيق بكري حياني، مؤسّسة الرّسالة، ط5، بيروت، 1981م، ج2، ص52.

(3) السّيوطي، الفتح الكبير، تحقيق يوسف النّبهاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003م، ج1، ص260.

(4) البخاري، الجامع المسند الصّحيح، (م.س)، ج4، ص113. والرّواية موجودة عند مسلم، في المسند الصّحيح رقم: 1355، وعند ابن حنبل، في المسند رقم: 2255.

واحد. فراجعته فلم أزل أستزيده فيزيدني. حتّى انتهى إلى سبعة أحرف»[1].

وفق تلك الرّواية يكون جبريل نزل بالقرآن على حرف واحد، وأقرأ الرّسول ذلك الحرف، إلا أنّه لم يعجبه ذلك، لسبب لم يذكره محدّث ولا شارح، فأخذ يراجع جبريل، الّذي ليس له أن يزيد حرفاً واحداً أو ينقصه من كلام الله، وعلى الرغم من ذلك استجاب جبريل في عمليّة «أخذ وردّ» حتّى وصلت القراءة إلى سبعة أحرف.

فطلبُ التّخفيف بادر به الرّسول؛ وهذا ما نجده واضحاً في رواية مسلم: «عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ: أَسْأَلُ اللهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ. إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ. فَقَالَ: أَسْأَلُ اللهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ. فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ. فَقَالَ: أَسْأَلُ اللهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ. فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَؤُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا»[2].

---

(1) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص124.

(2) مسلم، المسند الصّحيح، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1998م، ج1، ص562. وعند الطّحاوي في مشكل الآثار رواية رقم: 2642. والأضاة: الماء المستنقع كالغدير.

تغيّر الأمر لأنّ جبريل جاء بأمر صريح من الله عزّ وجلّ إلى الرّسول: «إن الله يأمرك أن تقرأ أنت وأمّتك على حرف». أكان الرّسول وأمّته؛ أي الصّحابة والمسلمون في ذلك الوقت يقرؤون القرآن عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ أم على سبعة أحرف أم على عشرة أحرف؟ أم لكلّ مسلم حرفه؟ فجاء جبريل ليزيل تلك الفوضى ويوحّد قراءة القرآن على حرف واحد؟ ويكون ذلك حدَث عندما توجّه النبيّ إلى «بني غفار».

أعوزنا البحث فيما لدينا من مراجع، فلم نعثر في كتب السّيرة النبويّة والتّاريخ أنّ الرّسول توجّه إلى بني غفار أو جلس إلى «أضاة بني غفار». ولكن وجدنا نصّاً عند ابن هشام (ت 213هـ) يفيد أنّ «أضاة بني غفار» في مكّة وليس في المدينة: «عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطّابِ قَالَ: اتّعَدْتُ لَمّا أَرَدْنَا الْهِجْرَةَ إلَى الْمَدِينَةِ أَنَا وَعَيّاشُ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ وَهِشَامُ بْنُ الْعَاصِي بْنِ وَائِلٍ السّهْمِيّ التّنَاضِبَ مِنْ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ فَوْقَ سَرِفٍ»(1).

ونجد صورة ثالثة! لم يتدخّل الرّسول فيها للاستزادة من الأحرف، وإنّما تمّت «العمليّة» بين ميكائيل وجبريل. إنّ بصمات الوضع والصّنعة ظاهرة في هذه الرّواية إلى حدّ التكلّف والعبث: «عن أبي بكرة قال: جاء جبريل إلى النبيّ فقال: اقرأ على حرف. قال: فقال ميكائيل: استزده، فقال: اقرأ على حرفين، فقال

(1) ابن هشام، السّيرة النبويّة، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ط2، 1375هـ/ 1955م، ج1، ص474.

ميكائيل: استزده، حتّى بلغ إلى سبعة أحرف. فقال: اقرأه فكلّ كافٍ شافٍ إلا أن تخلط آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب، بآية رحمة، على نحو: هلمّ وتعال، وأقبل واذهب، وأسرع وعجّل»[1].

الجواب الثّاني: عَلَى ثلاثة أحَرْفٍ دون زيادة ولا نقصان:

«عَنْ سَمُرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ قَالَ: نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ»[2].

هذا الحديث مرفوع مباشرة إلى النبيّ عن طريق سَمُرة بن جندب (ت 59هـ)، الّذي حدّث به التابعيّ الحسن البصريّ، وعنه أخذ قتادة، ومنه وصل إلى عبد الله بن حنبل، فأسرع به إلى أبيه أحمد بن حنبل الذي لم يسمع ذلك الحديث من بين «الألف ألف حديث» التي حفظها، ولذلك نجده في المسند الذي لم يظهر كتاباً في حياة أحمد بن حنبل؛ بل انتظر حتّى يهتمّ عبد الله بن أحمد بن حنبل والخلّال بالأمر.

لماذا لم يعمل القرّاء والمسلمون بهذا الحديث؟

عن سمرة أيضاً، قال: «إنّ رسول الله كان يأمرنا أن نقرأ القرآن كما أقرأناه وقال: إنّه أنزل على ثلاثة أحرف. لا تختلفوا فيه ولا تحاجّوا فيه»[3].

---

(1) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص126.
(2) ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 2001م، ج33، ص393.
(3) الطّبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، 1988م، ج7، ص254.

تغيّر الأمر، وعرفنا لماذا لم يعمل القرّاء والمسلمون بهذا الحديث! هذا ليس حديثاً مرفوعاً مباشرة إلى النبيّ، ولكنّه خبر أذاعه سمرة، ولكنّه خبر صحابيّ صحيح. لماذا لم يعمل القرّاء والمسلمون بهذا الخبر الصّحيح، وقد جاء فيه الأمر النبويّ صريحاً صحيحاً لفظاً ولغةً وحرفاً؟

عن سمرة أيضاً عن النبيّ مباشرة هذه المرّة. قال: «أنزل القرآن على ثلاثة أحرف. احتجّ البخاري برواية الحسن البصري عن سمرة، واحتجّ مسلم بأحاديث حمّاد بن سلمة. وهذا الحديث صحيح وليس له علّة، بحسب تعليق الإمام الذّهبي في التّلخيص»[1].

الآن حصحص الحقّ. عرفنا لماذا لم يعمل القرّاء والمسلمون بهذا الحديث. هل بقي للمسلمين قول بعد أن احتجّ أعلمهم بالسنّة وأفقههم في الدّين وأعلمهم بالحروف البخاري ومسلم؟ ولا سيما أنّ البخاري احتجّ برواية الحسن عن سمرة، وخالفه مسلم فاحتجّ بأحاديث حمّاد بن سلمة. صحيح، ليس له علّة. ولكنّ علّته الحقيقيّة في من رواه.

إذاً، لا ندري كيف نزل القرآن؟ أنزل على ثلاثة أحرف دفعة واحدة، أم على مراحل ثلاث في كلّ مرّة حرف؟ تحيل تلك

(1) الحاكم النيسابوريّ، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1990م، ج2، ص243.

الرّوايات مباشرة إلى خرافة الخمسين صلاة وتخفيفها بنصيحة من موسى في خرافة المعراج. صحيح، هي روايات بالمقلوب؛ أي إنّ العدد في الصّلوات تدحرج إلى الأدنى، بينما العدد في الأحرف يعرج إلى الأعلى. أيّ دهاء هو؟!

السّؤال الثّالث: كيف فسّر العلماء التّناقض في عدد الأحرف واختلاف الطّرق في سنّها؟

جواب المناوي (ت 1031هـ):

«أنزل القرآن على ثلاثة أحرف. لا يناقض السّبعة. بجواز أنّ الله أطلعه أوّلاً على القليل، ثمّ الكثير كما عرف من نظائره»[1].

هكذا، بكلّ بساطة. وما السّبب في ذلك؟

جواب الطّحاوي (ت 321هـ):

«تأمّلنا هذا الحديث فوجدنا بعض من تقدّمنا قد ذهب إلى أنّ هذه الثّلاثة الأحرف قول يقال، ويقين يوقن به، وعمل يعمل به. فيحتمل أن يكون النبيّ كان بين إطلاق عدد من هذه الحروف أن يقرأ القرآن عليه يعلّم ذلك النّاس ويخاطبهم به. ليقفوا على ما كان من رحمة الله عزّ وجلّ لهم وتوسعته عليهم فيما يقرءون القرآن عليه. فيسمع سمرة منه الحروف الّتي كان أطلق حينئذٍ أن يقرأ القرآن عليها، وهي يومئذ ثلاثة أحرف لا أكثر منها، ثمّ مضى. ثم أطلق للنبيّ أن يقرأ القرآن على أكثر من ذلك إلى تتمّة سبعة

(1) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصّغير، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، القاهرة، ط1، 1356هـ، ج3، ص55.

أحرف. فلم يسمع ذلك سمرة. فروى ما سمع وقصر عمّا فاته منها ممّا قد سمعه غيره. فحدّث كلّ فريق منه ومنهم، عن رسول الله بما سمعه منه من ذلك»[1].

يكون حديث الثَّلَاثَةِ أَحْرُفٍ هو الأوّل وفق تحليل الطّحاوي، وسمع سمرة بن جندب هذا الحديث في مكّة أو المدينة، ولم يطّلع عليه عمر الذي لم يسمع حديث الأحرف السّبعة، إلا بعد عام الفتح مع هشام بن حكيم، كما ذكر ابن حجر.

ولكنّ سمرة بن جندب، هذا، كان «ابن خمس عشرة سنة» يوم غزوة أحد بحسب ابن كثير؛ أي إنّه لم يسمع الحديث في مكّة. ومن ثَمَّ لم يقل الرّسول قبل الهجرة حديث الأحرف. وبما أنّ ابن حجر أكّد لنا أنّ عمر بن الخطّاب نفسه لم يسمع بحديث السّبعة أحرف إلا بعد عام الفتح، فمتى سمع سمرة بن جندب بحديث الثّلاثة أحرف؟ وكيف يتأتّى لسمرة هذا أن يسمع ما لم يسمعه من هو أكبر منه سنّاً وأقرب إلى الرّسول؟

السّؤال الرّابع: هل كانت ظاهرة الاختلاف في النصّ القرآنيّ شاذّة أم عامّة؟

نعرض أهمّ الرّوايات الّتي ذكرت اختلافاً في قراءة القرآن بين الصّحابة. وهي نماذج من النّصوص، وكلّها تذكر الاختلاف في المنطوق. وهي، هنا، (11) رواية. إلى جانب رواية اختلاف عمر

(1) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص135.

بن الخطاب مع هِشام بن حكيم بنِ حِزامٍ في سورة الفرقانِ، نعرضها باختصار:

1-«عن أبيّ بن كعب قال: أقرأني رسول الله سورة، فبينما أنا في المسجد جالس إذ سمعت رجلاً يقرؤها يخالف قراءتي فقلت له: من علّمك هذه السّورة؟ فقال: رسول الله. فقلت: لا تفارقني حتّى نأتي رسول الله، فأتيناه»[1].

2-«عن أنس عن أبيّ قال: ما حاك في صدري منذ أسلمت. إلا أنّي قرأت آية وقرأها آخر غير قراءتي فقلت: أقرأنيها رسول الله ثم أتيت النّبي»[2].

3-«عن أبيّ بن كعب قال: قرأ أبيّ آية، وقرأ ابن مسعود خلافها، وقرأ رجل آخر خلافها فأتينا النبيّ»[3].

4-«اختلفَ رجلان في سورةٍ فقال هذا: أقرَأني النبيّ. وقال هذا: أقرأني النبيّ. فأتى النبيّ. قال: فقام كلّ رجل منّا وهو لا يقرأ على قراءة صاحبه. نحو هذا ومعناه»[4].

5-«قال عبد الله بن مسعود: تمارينا في سورة من القرآن فقلنا: خمس وثلاثون أو ستّ وثلاثون آية. قال: فانطلقنا إلى رسول

---

(1) النّسائي، السّنن الصّغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط2، 1986م، ج2، ص153.
(2) المرجع نفسه، ج2، ص154.
(3) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص122.
(4) الطّبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمّد شاكر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م، ج1، ص23.

الله، فوجدنا عليّاً يُنَاجِيه قال: فقلنا: إنّا اختلفنا في القراءة. قال: فاحمرَّ وجهُ رسول الله. ثم أسرّ إلى عليّ شيئاً. فقال لنا عليّ: إنّ رسول الله يأمُركم أن تقرؤوا كما عُلِّمتم»[1].

6-«عن زيد بن أرقم قال: كنّا معه في المسجد فحدّثنا ساعة ثم قال: جاء رجل إلى رسول الله فقال: أقرأني عبد الله بن مسعود سورة أقرأنيها زيدٌ وأقرأنيها أبيّ بن كعب فاختلفت قراءتهم، فبقراءةِ أيِّهم آخُذُ؟ قال: فسكت رسول الله، قال: وعليٌّ إلى جنبه، فقال عليّ: ليقرأ كلّ إنسان كما عُلِّم، كلٌّ حسنٌ جميل»[2].

7-«قرأ رجل عند عمر بن الخطّاب فغيَّر عليه فقال: لقد قرأتُ على رسول الله فلم يغيِّر عليَّ. قال: فاختصما عند النبيّ»[3].

8-«سمع عمر بن الخطّاب رجلاً يقرأ القرآن، فسمع آية على غير ما سمع من النبيّ»[4].

9-«لمّا خرج عبد الله بن مسعود من الكوفة اجتمع إليه أصحابه فودّعهم، ثم قال: ولقد رأيتُنا نتنازع فيه عندَ رسول الله. فيأمرنا فنقرأ عليه فيخبرنا أنّ كلَّنا محسنٌ»[5].

10- «عن أبيّ بن كعب قال: سمعتُ رجلاً يقرأ في سورة النّحل

---

(1) المرجع نفسه، ج1، ص24.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص24.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص25.
(4) المرجع نفسه، ج1، ص26.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص28.

قراءةً تخالِفُ قراءتي، ثمّ سمعت آخر يقرؤها قراءةً تخالف ذلك، فانطلقتُ بهما إلى رسول الله فقال لأحدهما: اقرأ. فقرأ، فقال: أحسنتَ. ثمّ قال للآخر: اقرأ. فقرأ، فقال: أحسنتَ. قال أبيّ: فوجدتُ في نفسي وسوسة الشّيطان، حتى احمرّ وجهي، فعرف ذلك رسول الله في وجهي، فضرب بيده في صدري، ثم قال: اللهمّ أخْسئ الشيطانَ عنه»[1].

11- «عن عبد الرّحمن بن أبي ليلى رَفعه إلى النبيّ. ذكر أن رَجُلين اختصما في آية من القرآن، وكلٌّ يزعم أن النبيّ أقرأه، فتقارآ إلى أُبيّ، فخالفهما أُبيّ، فتقارَؤوا إلى النّبي فقال لأحدهما: اقرأ. قال: فقرأ، فقال: أصبتَ. وقال للآخر: اقرأ فقرأ خلافَ ما قرأ صاحبُه، فقال: أصبتَ. وقال لأبيّ: اقرأ. فقرأ فخالفهما، فقال: أصبتَ. قال أبيّ: فدخلني من الشكّ في أمر رسول الله ما دَخل فيّ من أمر الجاهليّة. قال: فعرف رسول الله الذي في وجهي، فرفع يدَه فضرب صدري»[2].

نلخّص الآن تلك المرويّات المختلفة ومتعلّقاتها، ضمن جدول يبيّن وجوه اختلاف الصّحابة في قراءة القرآن، بحسب الرّوايات الحديثيّة التي عرضنا لها بالتّحليل:

الرّواية	المختلفون في القراءة			موضع الاختلاف
1	عمر	هشام		الفرقان

(1) المرجع نفسه، ج1، ص41.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص42.

الرّواية	المختلفون في القراءة			موضع الاختلاف
2	أبيّ	رجلاً		سورة
3	أبيّ	آخر		آية
4	أبيّ	ابن مسعود	آخر	آية
5	رجل	رجل		سورة
6	ابن مسعود	جماعة		سورة (عدد آياتها)
7	رجل	ابن مسعود، أبيّ بن كعب		سورة
8	رجل	عمر		آية
9	عمر	رجل		آية
10	ابن مسعود	الصّحابة		القرآن
11	أبيّ	رجلاً	آخر	في سورة النّحل
12	رجل	رجل		آية

إذا اكتفينا بتلك النّماذج وبتلك الرّوايات، أمكن تسجيل الاستنتاجات الآتية:

- إنّ ظاهرة الاختلاف في النصّ القرآني كانت عامّة بين الصّحابة أنفسهم، وبين عامّة المسلمين ثانياً.
- كلّ تلك الاختلافات بين الصّحابة كانت في النصّ القرآنيّ المنزّل نفسه!
- لم يقتصر الاختلاف في النصّ القرآني على سورة أو آية. فقد ورد النصّ حرفيّاً بتسمية سورة الفرقان وسورة النّحل. وما ورد

مبهماً في الرّوايات (سورة، آية) لا يعني بالضّرورة الاختلاف في السّورة نفسها والآيات نفسها. وقد يدلّ ذلك الغموض على كثرة السّور والآيات التي اختلف في نصّها. وقد يدلّ على جهل الرّواة بأسماء السّور ونصوص الآيات، وقد يدلّ على الوضع باستنساخ الحادثة نفسها.

- أبرز أعلام الاختلاف في النصّ القرآنيّ من الصّحابة هم: عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وعمر بن الخطّاب (أصحاب القراءات الخاصّة الأولى).
- في كلّ حادثة أقرّ الرّسول تلك الاختلافات في النصّ القرآنيّ إمّا بقوله: «هكذا أنزلت»، أو «أحسنت».
- ساور الشكّ في صدق الرّسول حول تلقّيه القرآن من لدن ربّه صحابيين، هما: عمر بن الخطّاب وأبيّ بن كعب. وقد ورد ذلك ضمنيّاً في شأن عمر، وصريحاً في شأن أبيّ بن كعب؛ إذ نسب إليه القول: «فدخلني من الشكّ في أمر رسول الله ما دَخل فيّ من أمر الجاهليّة» مرّة، والقول: «ما حاك في صدري شيء منذ أسلمت» مرّة أخرى. فأبيّ شكّ مرّتين في أنّ النبيّ يُوحى إليه، وشكّ عمر في ذلك مرّة.

بحسب هذه الرّوايات، كان لكلّ صحابيّ، بل لكلّ مسلم قرآنه في عهد الرّسول وبموافقته وتقريره!! وأهمّ ما يجدر التّنبيه إليه أنّ كلّ النّصوص المتعلّقة بالأحرف، أيّاً كان عددها، تركّز صراحة على القراءة؛ أي على المنطوق بما يشتمل عليه من تغيير لفظ بآخر، وأنّه لا توجد رواية واحدة تصرّح بالرّسم؛ أي الكتابة

أو المخطوط. فكلّ ما يُروى عن تلك الأحرف ورد بالقراءة الشفويّة؛ أي التّلاوة، وليس فيها معارضة مخطوطة بأخرى. فهل اتّضح مقصد تلك الرّوايات وغرضها؟

لا يغيب مبحث الأحرف السّبعة عن أيّ مرجع يهتمّ بعلوم القرآن، قديماً وحديثاً؛ فعن طريق تلك الحروف وتأويلاتها التي لا تنتهي يتمّ تفسير اللّحن في القرآن، وتوضّح القراءات والاختلافات فيها. وبسبب هذا التّركيز ساد الاعتقاد بأنّ الأحرف السّبعة حقيقة دينيّة. فهل هي حقّاً كذلك؟

لماذا تلك الأحرف؟

نحاول، من خلال هذا الطّرح الإشكالي، أن نفهم أسباب القول بالأحرف السّبعة، والدّوافع لإقحامها في مباحث علوم القرآن منذ وقت مبكّر. ونعتمد كالعادة مجموعة من الرّوايات وآراء العلماء بهدف تفكيكها وتحليل محتوياتها. ووقع اختيارنا على رأيي الطّحاوي وابن العربي لأنّهما تكفّلا بتقديم الجواب عن المسألة بصورة أشمل، وخاصّة في القول بالقراءة بالمعنى، وإن كانت في نظرنا مخيّبة للآمال في فهم إشكاليّة الأحرف السّبعة.

رأي الطّحاوي (ت 321هـ):

«تأمّلنا نحن هذا الباب لنقف على حقيقة الأمر فيه، وعقلنا بذلك أنّ اللّسان الّذي بعث به النبيّ هو لسان قومه وهم قريش، لا ما سواه من الألسن العربيّة وغيرها. وكان ﷺ يقرأ ما ينزل عليه من القرآن باللّسان الذي ذكرنا، على أهل ذلك اللّسان، وعلى من

سواهم من النّاس، من أهل الألسن العربيّة، التي تخالف ذلك اللّسان، وعلى من سواهم ممّن ليس من العرب، ممّن دخل في دينه، كسلمان الفارسي، ومن سواه ممّن صحبه وآمن به وصدّقه. وكان أهل لسانه أمّيين لا يكتبون إلا القليل منهم كتاباً ضعيفاً. وكان يشقّ عليهم حفظ ما يقرؤه عليهم بحروفه الّتي يقرؤه بها عليهم. ولا يتهيّأ لهم كتاب ذلك وتحفّظهم إيّاه لما عليهم في ذلك من المشقّة. فوسّع عليهم في ذلك أن يتلوه بمعانيه، وإن خالفت ألفاظهم الّتي يتلونه بها ألفاظ نبيّهم الّتي قرأه بها عليهم. والدّليل على ما وصفنا من ذلك أنّ عمر بن الخطّاب وهشام بن حكيم بن حزام وهما قرشيان، لسانهما لسان رسول الله»[1].

في هذا النصّ سفسطة، وتسويغ سيّئ، وغرائب أخرى.

صحيح أنّ أهل لسانه أمّيون لا يكتبون إلا القليل، ولكنّه تجنٍّ على الواقع قوله: «كان يشقّ عليهم حفظ ما يقرؤه عليهم بحروفه الّتي يقرؤه بها عليهم». كيف يشقّ عليهم وهو بلسانهم، إذا كان ضمير الغائب في «عليهم» يشتمل على القرشيّين؟ وإذا كان يعني غير القرشيّين، فقد كان المؤمنون الأوائل منهم يُعدّون على أصابع يد واحدة في مكّة والمدينة، وكانوا كلّهم يتكلّمون العربيّة وإن «كان صُهيب يَرْتضخ لُكْنة روميّة»[2].

(1) الطّحاوي، مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص115.
(2) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1404هـ، ج2، ص307.

كيف يشقّ على قريش وقيل عن صفاء نطقهم ما قيل: «قال مُعاوية يوماً لجلسائه: أيّ النّاس أفصح؟ فقال رجلٌ من السِّماط: يا أميرَ المؤمنين، قوم قد ارتفعوا عن رُتَّة العراق، وتياسَرُوا عن كَشْكشة بكر، وتيامَنُوا عن شَنْشَنة تَغْلب، ليس فيهم غَمْغمة قُضاعة، ولا طمطمانيّة حِمْير. قال: مَن هم؟ قال: قومُك يا أميرَ المؤمنين قُريش، قال: صدقتَ، فمن أنت؟ قال: مِن جَرْم. قال الأصمعيّ: جَرْم فُصْحَاء النّاس»[1].

كيف لا يشقّ عليهم حفظ أنسابهم وأشعارهم وأساطيرهم، ويشقّ عليهم حفظ ما ينزل من القليل من الآيات ومن السّور القصيرة أو المتوسّطة التي نزلت في مكّة، ثمّ ما سمعوا، أو ما شاؤوا، من السّور والآيات الطّويلة التي نزلت بعد ذلك؟

ومغالاة على الواقع قوله: «لا يتهيّأ لهم كتابة ذلك وتحفّظهم إيّاه لما عليهم في ذلك من المشقّة»؛ لأنّ الذين يحسنون الكتابة من الصّحابة، وكانوا كثيرين في المدينة، لا يخطئون فيما يكتبونه. وغيرهم ممّن كان أمّيّاً، يكتفي بما استطاع حفظه ولا يكتب شيئاً. وسورة الفرقان مكيّة وآياتها (77)، فكيف يختلف في تلاوتها عمر وهشام بن حكيم «وهما قرشيان لسانهما لسان رسول الله»؟

منهج الطّحاوي هو منهج الطبريّ نفسه في الخلط بين اللّغة واللّهجة. وفي استعمال المصطلح لسان دالاً على الاثنتين، وهو تناقض؛ فالتّسويغ السيّئ هو المعتمد عند الطّحاوي من أجل

(1) المرجع نفسه، ج2، ص305.

الوصول إلى استنتاج وهمي وهو قوله: «فوسّع عليهم في ذلك أن يتلوه بمعانيه وإن خالفت ألفاظهم التي يتلونه بها ألفاظ نبيّهم التي قرأه بها عليهم»! فهذا الإقرار اعتراف صريح من الطّحاوي بأنّ الصّحابة عموماً والقرشيّين منهم خصوصاً كانوا يتلون القرآن بمعانيه؛ أي يغيّرون ما شاؤوا من اللّفظ القرآنيّ بلفظ من عندهم يؤدّي المعنى، فيكون تحريفاً للقرآن. وهل فعل بنو إسرائيل أكثر من ذلك لتحريف ما أُنزِلَ إليهم؟

تلك هي النّتيجة التي وصل إليها عالم فقيه حافظ إمام؛ لأنّه يخاف أن يرفض رواية موضوعة.

رأي ابن العربي (468-543هـ):

«إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ لِلتَّوْسِعَةِ الَّتِي أَذِنَ اللهُ فِيهَا وَرَحِمَ بِهَا مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَأَقْرَأَ النَّبِيُّ بِهَا، وَأَخَذَ كُلُّ صَاحِبٍ مِنْ أَصْحَابِهِ حَرْفاً أَوْ جُمْلَةً مِنْهَا. وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الِاخْتِلَافَ فِي الْقِرَاءَةِ كَانَ أَكْثَرَ مِمَّا فِي أَلْسِنَةِ النَّاسِ الْيَوْمَ. وَلَكِنَّ الصَّحَابَةَ ضَبَطَت الْأَمْرَ إِلَى حَدٍّ يُقَيَّدُ مَكْتُوباً وَخَرَجَ مَا بَعْدَهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ مَعْلُوماً، حَتَّى أَنَّ مَا تَحْتَمِلُهُ الْحُرُوفُ الْمُقَيَّدَةُ فِي الْقُرْآنِ قَدْ خَرَجَ أَكْثَرُهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ مَعْلُوماً. وَقَدْ انْحَصَرَ الْأَمْرُ إِلَى مَا نَقَلَهُ الْقُرَّاءُ السَّبْعَةُ بِالْأَمْصَارِ الْخَمْسَةِ»[1].

في كلام ابن العربيّ خروج عن الموضوع وتناقض كبير؛ فقد

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3، 1424هـ/ 2003م، ج2، ص612.

سوّغ تعدّد الأحرف بالاختلاف في القراءات؛ وهذا الاختلاف في القراءات السّبع، أو العشر، لم يكن بترخيص من النبيّ ولا بتوسعة منه. وهذا الاختلاف لم يظهر بين الصّحابة في عهد الرّسول، إلا في المدينة. وما الّذي أوصل عمر وأُبيّاً إلى «الشكّ في أمر رسول الله» إن لم يكن التّباين في النصّ القرآنيّ المقروء على غير ما تعوّدا عليه؟ وابن العربيّ مستعدّ دائماً ليقول أيّ شيء ينزّه الصّحابة ويقدّسهم ولو كان كذباً للمصلحة. مثل قوله: «وَلَكِنَّ الصَّحَابَةَ ضَبَطَت الْأَمْرَ إِلَى حَدٍّ يُقَيَّدُ مَكْتُوباً» بينما هم لم يضبطوا شيئاً منطوقاً أو مخطوطاً؛ بل أشاعوا الخلاف حول القرآن بحسب كلّ تلك الرّوايات في الصّحاح.

معضلة تعريف الأحرف السّبعة:

نأتي الآن إلى أكبر معضلة في موضوع الأحرف السّبعة، وهي صعوبة تعريفها وتحديد طبيعتها، بعد أن تحدّثنا عن تاريخيّتها وملابسات تأسيسها، اعتماداً على منهج عرض الرّوايات ونقدها، واخترنا تحليل المسألة على ضوء أقوال الطّاهر بن عاشور والطّبري وابن حجر، بحسب أهميّة الطّرح وقيمته، ثمّ نقد أقوالهم ومستنداتهم.

رأي الطّاهر بن عاشور (1879-1973م):

لم يستطع ابن عاشور أن يقدّم شيئاً ذا أهميّة في الموضوع، واكتفى بطرح الإشكال والهروب إلى ذريعة النّسخ، حيث قال: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه. في

الحديث إشكال. وللعلماء في معناه أقوال، يرجع إلى اعتبارين: أحدهما اعتبار الحديث منسوخاً، والآخر اعتباره محكماً»[1].

يتجاوز الإشكال في الحديث كونه منسوخاً أو محكماً؛ فإن كان منسوخاً، فالحديث يكون مخالفاً لغرضه وللمسار التاريخيّ في نزول القرآن؛ فكيف تقع التّوسعة لقراءة القرآن على سبعة أحرف، طول اثنتي عشرة سنة في مكّة، وكلّ المؤمنين والمسلمين من قريش حرفهم واحد، لا خلاف فيه ولا اختلاف، ثمّ ينسخ في المدينة، في السّنتين الأخيرتين من حياة الرّسول، عندما تعدّدت فعلاً الأحرف؛ أي اللّهجات؟

وبما أنّ الواقعة بين عمر وهشام حدثت بعد عام الفتح، فمتى نُسخ هذا الحديث؟ وإن كان محكماً ونصّه ومضمونه ما ورد في الرّوايات؛ فهذا يعني أنّ الرّسول ترك سبع نسخ مختلفة في نصوصها من القرآن، وهذا لا يقول به حتّى الملحد.

رأي الطّبري (224-310هـ):

«فإن قال: وما برهانك على أنّ معنى قول النبيّ: «نزل القرآن على سبعة أحرف»، وقوله: «أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف». هو ما ادَّعيتَ من أنّه نزل بسبع لغات، وأمِرَ بقراءته على سبعة ألسُن دون أن يكونَ معناهُ ما قاله مخالفوك، من أنّه نزل بأمر وزجر وترغيب وترهيب وقَصَص وَمَثَل ونحو ذلك من الأقوال؟

---

(1) بن عاشور، محمّد الطّاهر، التّحرير والتّنوير، الدّار التونسيّة للنّشر، تونس، 1984م، ج1، ص56.

فقد علمتَ قائلَ ذلك من سلف الأمّة وخيار الأئمّة. قيل له: إنّ الّذين قالوا ذلك لم يدَّعوا أنّ تأويلَ الأخبار الّتي تقدّم ذكرُها هو ما زعمتَ أنّهم قالوه في الأحرف السّبعة التي نزل بها القرآن دون غيرها، فيكون ذلك لقولنا مخالفاً، وإنّما أخْبروا أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، يعنون بذلك أنّه نزل على سبعة أوجهٍ»[1].

ربّ تعليل يزيد المسألة عللاً، وربّ شرح هو للمنطق والتّاريخ شرخ. فلا يكفي الطبريّ أنّه في ردّه على السّؤال المطروح اكتفى، في شقشقته اللّغويّة، بتغيير مصطلح بآخر لا معنى لكليهما: إذ غيّر «أحرف» بكلمة «أوجه»؛ بل إنّه حوّل القارئ إلى تأويلات عديدة كلّها تنتهي به إلى تحريف القرآن!

خاض العلماء منذ القرن الأوّل في شرح السّبعة أحرف، وهذا الطبريّ يعطي رأيه؛ وفي نظره، إنّ سبعة أحرف = سبع لغات=سبعة ألسن. ويؤكّد ذلك: «والسّبعة الأحرف هو ما قلنا من أنّه الألسن السّبعة»، أو: «أنزل القرآن على سبعة أحرف: إنّما هو أنّه نزل بسبع لغات».

ولكن ما دلالة مصطلحي اللّغة واللّسان عند الطبريّ؟ ننظر في جوابه الآتي: «صحّ وثبتَ أنّ الّذي نزل به القرآن، من ألسن العرب، البعضُ منها، دون الجميع. إذ كان معلوماً أنّ ألسنتها ولغاتِها أكثرُ من سبعة بما يُعْجَزُ عن إحصائه»[2].

---

(1) الطبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، (م.س)، ج1، ص47.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص47.

تبيّن أنّ اللّغة واللّسان يعنيان عند الطبريّ اللّهجة (Dialect)[1].

وهذا لا وجه له لأسباب عديدة نذكر منها الاعتراضات الآتية:

- **أوّلاً**: لم تكن اللّهجة؛ أي الحرف أو اللّغة بمفهوم الطبريّ، مختلفة بين عمر وهشام، ولا بين كلّ أولئك الّذين تذكرهم الرّوايات.
- **ثانياً**: ليس للطبريّ، ولا لغيره، أيّ دليل على أنّ القرآن نزل على سبع لهجات.
- **ثالثاً**: لا يوجد أيّ مسوّغ منطقيّ أو تاريخيّ في حصر تلك اللّهجات بين سبع قبائل اختلف فيها المفسّرون.
- **رابعاً**: السّبع لهجات تتناقض كليّاً مع القرآن في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الشّورىٰ: 7].

انطلق الطبريّ في شرحه السّابق من رواية مخصوصة تتمثّل في خبر أبيّ بن كعب الذي ذكر فيه أنّ النبيّ قال: «أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرفٍ من سبعة أبواب من الجنّة»[2].

وعلى أساس هذا الخبر، الذي لا معنى له ولا وجه، فضلاً عن ضعف سنده، جعل الطبريّ الأحرف السّبعة هي الألسن

(1) Chambers, J. K. Trudgill, Peter, Dialectology (2nd ed.) Cambridge University Press, 1998, p.10.

(2) الطبري، جامع البيان، ج1، ص45.

السّبعة، وجعل الأبواب السّبعة من الجنّة: «هي المعاني التي فيها من الأمر والنّهي والتّرغيب والتّرهيب والقصص والمثَل»!

ومن سفسطة الطبريّ، أيضاً، أنّه رفض ما قاله مخالفوه من أنّه نزل بأمر وزجر وترغيب وترهيب وقَصَص وَمثَل؛ لأنّ من ذهب إلى ذلك التّأويل لم يَعدّ الأحرف لغاتٍ وألسناً. ولذلك سمّاها الطبريّ أوجهاً؛ وهذه الأوجه نفسها لا معنى لها ولا علاقة لها بالرّوايات؛ فمنهج الطبري في شرحه للأحرف السبعة منهج كلاميّ عقيم، وتلك بعض مظاهرها.

ولا يؤدّي كلامه في النّهاية إلا إلى القول بقراءة القرآن بالمعنى؛ أي تحريف القرآن، وهو لا يقصد ذلك لا محالة.

يتّضح الضّعف في تأويلات ابن عاشور والطّبري وغيرهما، ولم يستطع أيّ عالم مسلم التّشكيك في الرّوايات، والقول بأنّ القرآن لم ينزل بسبع لغات، ولا بسبع لهجات. وإنّما نزل باللّغة العربيّة، كما يجب أن تكون اللّغة العربيّة. ونزل بلسان قوم محمّد؛ أي العربيّة مهما كانت اللّهجات السّائدة في القبائل العربيّة.

نأخذ الآن رأي ابن حجر لعلّنا نجد عنده شيئاً من العلم الرّاسخ والتّأويل الرّاجح.

رأي ابن حجر العسقلّاني (773-852هـ):

«أُنْزِلَ الْقُرْآن عَلَى سَبْعَة أَحْرُف؛ أَيْ عَلَى سَبْعَة **أَوْجُه**. يَجُوز أَنْ يُقْرَأ بِكُلِّ وَجْه مِنْهَا. وَلَيْسَ الْمُرَاد أَنَّ كُلّ كَلِمَة وَلَا جُمْلَة مِنْهُ

تُقْرَأ عَلَى سَبْعَة أَوْجُه؛ بَل الْمُرَاد أَنَّ غَايَة مَا انْتَهَى إِلَيْهِ عَدَد الْقِرَاءَات فِي الْكَلِمَة الْوَاحِدَة إِلَى سَبْعَة. فَإِنْ قِيلَ: فَإِنَّا نَجِد بَعْض الْكَلِمَات يُقْرَأ عَلَى أَكْثَر مِنْ سَبْعَة أَوْجُه. فَالْجَوَاب أَنَّ غَالِب ذَلِكَ إِمَّا لَا يُثْبِت الزِّيَادَة، وَإِمَّا أَنْ يَكُون مِنْ قَبِيل الِاخْتِلَاف فِي كَيْفِيَّة الْأَدَاء، كَمَا فِي الْمَدّ وَالْإِمَالَة وَنَحْوهمَا. وَقِيلَ: لَيْسَ الْمُرَاد بِالسَّبْعَةِ حَقِيقَة الْعَدَد بَل الْمُرَاد التَّسْهِيل وَالتَّيْسِير»[1].

هذا ابن حجر يناقض الطّبري في الأوجه، فهي لا تعني المعاني، وإنّما سبع طرق في القراءة: يَجُوز أَنْ يُقْرَأ بِكُلِّ وَجْه مِنْهَا. وابن حجر أيضاً يعتمد السّفسطة والتّلاعب بالكلمات في شرحه، من وجوهٍ عديدة نذكر منها ما يأتي:

- **أوّلاً**: خصّ الأوجه السبْعَة بقراءة الكلمة دون الجملة؛ وهذا لا دليل له عليه في الرّوايات، إذ إنّ كثرة تلك الاختلافات تدلّ على اختلاف في قراءة الجملة، بالزّيادة أو الحذف أو بالتّقديم والتّأخير.
- **ثانياً**: حصر الأوجه السّبْعَة في القراءات السّبع، التي ظهرت بعد جيل الصّحابة بقرنين على الأقلّ، مع أنّ القراءات المعتمدة عشر عند كثير من علماء القراءات.
- **ثالثاً**: نفى أن يكون الِاخْتِلَاف فِي كَيْفِيَّة الْأَدَاء كَمَا فِي الْمَدّ وَالْإِمَالَة وَنَحْوهمَا اختلافاً في القراءات، وهذا يخالف ما قاله العلماء المتخصّصون في ذلك العلم، قديماً وحديثاً.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (م.س)، ج9، ص23.

وسنأخذ ابن عاشور أنموذجاً للعالم المتخصّص، الذي لم يستطع الخروج من بوتقة الرّوايات، ولم تكن له الجرأة على تجاوز سلطتها أو تحرير عقله ووجدانه من مكبّلاتها، فظلّت جهوده ضائعة في التّوفيق بين متناقضاتها.

محمّد الطّاهر بن عاشور والخضوع لسلطة المرويّات:

نَعدُّ ابن عاشور أفضل أنموذج في خضوع العلماء لسلطة المرويّات؛ لأنّه كان عليماً بتناقضاتها وإشكالاتها العديدة. وسنختار بعض الأمثلة من تفسيره الشّهير (**التّحرير والتّنوير**)، للتّدليل على ذلك الخضوع أوّلاً، ولنكشف طبيعة الخلفيّة المعرفيّة التي ينطلق منها العالم المتخصّص في العلوم الإسلاميّة ثانياً، والتي ترى أنّ علمي التّفسير والحديث من العلوم التي نضجت واحترقت، ولم يعد بالإمكان الإبداع فيها أو الإضافة إليها، فكان لا بدّ من الجمود على الموجود، والاكتفاء بعمليّات الشّرح والتّكرار، ومسالك التّوفيق والتّرجيح والاختيار.

تحدّث ابن عاشور، في مثال أوّل، عن حديث عمر، ورأى فيه إشكالاً، كما مرّ سابقاً. وسواء عَدَّ العلماء ذلك الحديث محكماً أو منسوخاً، فإنّ ذلك لم يمنعهم من الجدل والمزايدات. واعتمد ابن عاشور الحديث في مواضع من تفسيره؛ منها الموضع الآتي: «وأمّا ما يعرض للهجات العرب، فذلك شيء تفاوتت في مضماره جياد ألسنتهم. وكان المجلي فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل. وهو ممّا فسّر به حديث: «أنزل القرآن على سبعة

أحرف». ولذلك جاء القرآن بأحسن اللّهجات وأخفّها، وتجنّب المكروه من اللّهجات. وهذا من أسباب تيسير تلقّي الأسماع له ورسوخه فيها»[1].

هنا، اختار ابن عاشور أحد أقوال السّلف، الّذي يفسّر الأحرف السّبعة باختلاف اللّهجات العربيّة زمن نزول القرآن. وهذا الاختيار لا قيمة له، لعدّة أسباب ووجوه نختار منها ما يأتي:

- **أوّلاً**: لأنّ تعدّد تلك اللّهجات يفوق السّبعة.
- **ثانياً**: لأنّ حديث عمر وبقيّة النّصوص لا تفيد اختلاف اللّهجات من أيّ وجه.
- **ثالثاً**: لأنّه ليس في القرآن لهجات، وإنّما مصطلحات نادرة، في مجملها؛ بعضها يستعمل في قبيلة دون غيرها، أو هي مشتركة بين قبائل دون قريش أو دون هذيل.
- **رابعاً**: لأنّه لا يوجد دليل علميّ على أنّ لهجات قريش ومن حولها من القبائل هي فعلاً أحسن اللّهجات وأخفّها.

وهذه الاعتبارات والرّدود تنسف، منهجيّاً على الأقلّ، مقولة: نزل القرآن بلغة قريش.

واختار ابن عاشور مثالاً آخر لتسويغ حقيقة الأحرف السّبعة، ودورها في تحقيق عمليّات التّيسير في قراءة النصّ القرآني من خلال تفسيره للآية (22) من سورة إبراهيم، فقال: «قرأ الجمهور: «بِمُصرِخيَّ» بفتح التّحتية مشدّدةً. وقرأ حمزة وخلَف

(1) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، (م.س)، ج1، ص113.

«بِمُصرِخيِّ» بكسر الياء تخلّصاً من التقاء السّاكنين بالكسرة. وقال أبو علي الفارسي: زعم قطرب أنّها لغة بني يربوع. والذي يظهر لي أنّ هذه القراءة قرأ بها بنو يَربوع من تميم، وبنو عِجل بن لُجيم من بكر بن وائل، فقرؤوا بلهجتهم، أخذاً بالرّخصة للقبائل أن يقرؤوا القرآن بلهجاتهم. وهي الرّخصة التي أشار إليها قول النبيّ: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه». ثمّ **نسخت** تلك الرّخصة بقراءة النبيّ في الأعوام الأخيرة من حياته. ولم يثبت ممّا ينسخها في هذه الآية»[1].

إنّ اعتماد الاختلاف في قراءة: «بِمُصرِخيِّ» بين الجمهور وبين حمزة وخلَف لا يقوم دليلاً على شيء؛ إذ لا علاقة لتلك القراءة بالحديث. وإن صحّ فعلاً أنّ بني يَربوع من تميم، وبني عِجل بن لُجيم من بكر بن وائل قرؤوا: «"بِمُصرِخيِّ" بكسر الياء تخلّصاً من التقاء الساكنين بالكسرة، فإنّ ذلك يكون عاديّاً، ولا يحتاج إلى حديث يرخّص لهم استعمال لهجتهم في قراءة القرآن. وأولئك القوم ليسوا من القبائل السّبع الّتي يذكرها المفسّرون. فهذا الاحتمال عند الشّيخ ابن عاشور بعيد المنال. وفضلاً عن ذلك، إنّ مثل تلك التّدقيقات اللّغويّة والنحويّة إنّما هي نتاج اللّغويّين والمفسّرين، بعد قرن على الأقلّ من نزول القرآن.

وليس في قراءة «بِمُصرِخيَّ» بالفتح، وفي قراءة حمزة وخلَف بالكسر؛ أيّ تغيير للنصّ القرآنيّ، فالجملة هي نفسها واللّفظ هو

(1) المرجع نفسه، ج13، ص221.

نفسه، فلا تدخل ضمن حديث عمر، ولا ضمن كلّ تلك الرّوايات الموضوعة.

ولم يكن بنو يَربوع من تميم وبنو عِجل بن لُجيم من بكر بن وائل، ولا غيرهم من العرب، ينتظرون رخصة من النبيّ لتلاوة القرآن وحفظه. ولا نعلم أحداً قدم إلى الرّسول واسترخص في قراءة القرآن بلهجته، ولا سأل عن ذلك.

ثمّ اختار ابن عاشور مثالاً ثالثاً من سورة الرّحمن، عند شرح الآية (78)، فقال: ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾. قرأه ابن عامر: ذو الجلال، صفة لاسم، كما في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27]. وكذلك هو مرسوم في غير مصحف أهل الشّام. والمعنى واحد على الاعتبارين. ولكنّ إجماع القرّاء على رفع "ذو الجلال" الواقع موقع ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، واختلاف الرّواية في جرّ ﴿ذِى ٱلْجَلَٰلِ﴾، هنا، يشعر بأنّ لفظ "وجه" أقوى دلالة على الذّات من لفظ "اسم"، لما علمت من جواز أن يكون المعنى جريان البركة على التلفّظ بأسماء الله بخلاف قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾. فذلك من حكمة إنزال القرآن على سبعة أحرف»[1].

هذا هو آخر لقاء بين الأحرف السّبعة والشّيخ ابن عاشور في (**التّحرير والتّنوير**)، وكلامه الأخير هذا خارج عن الموضوع تماماً في خصوص الأحرف السّبعة؛ إذ المسألة في الآية تتعلّق بأحد

(1) المرجع نفسه. ج27، ص277.

الأسماء الخمسة وهو «ذُو بِمعنى صَاحِب». ويستوي الرّفع والكسر لهذا الاسم في الآية المذكورة؛ إذ هي مسألة نحويّة اجتهاديّة بحتة، ولا تؤثّر حركته الإعرابيّة في شيء. فهي ليست ضمن الأحرف السّبعة، ولا علاقة لكلّ هذا بحديث الأحرف السّبعة.

وأخيراً نلاحظ كيف تدرّج الشّيخ ابن عاشور من الشكّ في حديث عمر من حيث صحّته ومن حيث معناه، إلى اليقين، فاعتمده وسوّغ به تلك الاختلافات النحويّة أو المتعلّقة باللّهجات وهي كلّها متكلّفة. وذلك مآل من يعتمد مسالك الاختيارات والتّأويلات والتّرجيحات، خضوعاً لسلطة المرويّات.

نصل الآن إلى مستوى آخر من مستويات النّقد النصّي للرّوايات يقوم على تتبّع اختلاف الآراء والأقوال باعتبارها إنتاجاً ذهنيّاً وثقافياً عبّر أوّلاً عن أفق معرفي محدّد في شرح مقولة الأحرف السّبعة، وتاه ثانياً في شرح مضامينها الوهميّة، متخيّلاً أنّها معبّرة عن حقيقة دينيّة عميقة الجذور والأغوار. وقد بلغت هذه الآراء والأقوال عدداً مهولاً تجاوز الأربعين قولاً.

نقد الرّوايات على أساس تعدّد الأقوال:

ذكر القرطبي (ت 671هـ) عن ابن حِبّان أنّ الِاخْتِلَاف في معنى الأحرف السّبعة بَلَغ خمسة وثلاثين قولاً، وقال المنذِرِيّ: أكثرها غير مختار[1].

أمّا محمّد أنور الكشميري (ت 1353هـ) فجعلها تبلغ خمسة

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري. (م.س)، ج9، ص23.

وأربعين، استناداً إلى السّيوطي في كتاب (**الإتقان**)، ولكنّه رجّح أنّ الصّحيحة منها ثلاثة فقط: «أحدها المنسوب إلى النّحاة، وهو أنّ القراءات السّبع باللّغات السّبع من لغة بني هذيل وبني تميم وبني قيس وغيرهم. والقول الثّاني: قول شارحي الحديث، وهو أنّ الاختلاف في القراءات، وليس اختلاف الحلال والحرام؛ بل اختلاف المجرّد والمزيد واختلاف اللّفظ بالبابين مثل أن يكون يحسَبون بفتح السّين في قراءة وبكسر السّين في قراءة، ومثل اختلاف تعلمون ويعلمون. وعن ابن مسعود أنّ الاختلاف كاختلاف الألفاظ المتقاربة مثل: تعال وأقبل وهلمّ وعجِّلْ. ومنها ما في أبي داود: ومن قرأ موضع: عزيزاً حكيماً، غفوراً رحيماً. فهو جائز ما لم يضمّ آية الرّحمة مع آية العذاب أو آية العذاب مع آية الرّحمة»[1].

أمّا ابن بطّال (ت 449هـ) فقد حاول في شرحه صحيحَ البخاري رفعَ الإشكالات المتعلّقة بالأحرف السّبعة. وعلى الرغم من أنّه حصرها في خمسة، وأقرّ أنّه لم يجد قولاً يسلم من المعارضة في المسألة، وحاول أن يدلي بدلوه في الموضوع، مؤكّداً أنّه سيبيّن ذلك، لم يُبيّن شيئاً، ولم يجرؤ على النّقد، خوفاً من المحدّثين[2].

---

(1) الكشميري، محمّد أنور شاه، العرف الشذي شرح سنن التّرمذي، تحقيق محمود شاكر، دار التّراث العربي، بيروت، ط1، 1425هـ/ 2004م، ج4، ص218.

(2) ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط2، 1423هـ/ 2003م، ج10، ص229.

نلاحظ أنّ الأقوال في محاولة تفسير الأحرف تضخّمت بمرور الزّمن. حقّاً خاض العلماء في مسألة مختلقة، وتوارثوا جدلاً عقيماً، كلّ أدلى فيه دلوه. ولم يخرجوا بشيء يغني أو يسمن من جوع. وحقّاً لا يوجد قول يسلم من السّفسطة والالتواء والاعتباطيّة؛ لأنّها كلّها مبنيّة على تخمينات وحدوس بعيدة المنال.

وسنحاول الآن نقد تلك الأقوال والرّوايات من جهة السّند، ونعرض بعض الآراء تدرّجاً مع منهج نقد النّصوص نقداً داخليّاً وخارجيّاً، وتفكيك أبنيتها، من أجل فهم العقليّات التي تأسّست على ضوء قراءة تلك النّصوص، ومظاهر التوتّر والتّناقض التي زرعتها وخلّفتها في العقول والضّمائر. ونبدأ بابن الجزري (751-833هـ) باعتباره أنموذجاً لهذا التوتّر المعرفي:

ابن الجزري والتوتّر المعرفي:

«ثَبَتَ فِي الْحَدِيثِ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، أَنَّهُ لَمَّا أَتَاهُ جِبْرِيلُ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ. قَالَ لَهُ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدْهُ. وَإِنَّهُ سَأَلَ اللهَ تَعَالَى التَّهْوِينَ عَلَى أُمَّتِهِ. فَأَتَاهُ عَلَى حَرْفَيْنِ. فَأَمَرَهُ مِيكَائِيلُ بِالِاسْتِزَادَةِ. وَلَا زِلْتُ أَسْتَشْكِلُ هَذَا الْحَدِيثَ، وَأُفَكِّرُ فِيهِ وَأُمْعِنُ النَّظَرَ مِنْ نَيِّفٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً»[1].

ما الّذي جعل ابن الجزري يَسْتَشْكِلُ هَذَا الْحَدِيثَ، حتّى أرّقه

(1) ابن الجزري، النّشر في القراءات العشر، المحقّق علي محمّد الضبّاع، المطبعة التجاريّة الكبرى، القاهرة، 1370هـ، ج1، ص26.

فبقي يفَكِّرُ فِيهِ وَيمْعِنُ النَّظَرَ مِنْ نَيِّفٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً. بما أنّه ثَبَتَ فِي الْحَدِيثِ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، فهو إذاً لا وجه له.

أقرّ الكثيرون من علمائنا قديماً وحديثاً بأنّ في الحديث إشكالاً، أو استشكل عليهم هذا الحديث. وذهابهم في شرحه وتأويله كلّ مذهب، وردّهم لكلّ أقوال غيرهم، كلّها أو أكثرها، دليلٌ على فساد تلك الرّوايات المتعلّقة بالأحرف.

يُستشكل حقّاً ما ورد في القرآن من آيات متشابهات، وما تعلّق بالغيب المطلق. تُستشكل حقّاً نظريّة فلسفيّة أو علميّة قد تسبق زمانها. أمّا أن يستشكل حديث الأحرف الثّلاثة أو السّبعة، فلا يكون ذلك إلا عند الّذين آمنوا بقداسة المرويّات.

أن يقول الرّسول ما قاله لأصحابه حول الأحرف في القرآن يصعب قبوله؛ لأنّ الله -عزّ وجلّ- أنزله ميسّراً للذّكر؛ أي للقراءة والتدبّر، ولأنّ الرّسول لا يسمح بتغيير لفظ قرآنيّ بآخر. فما عُدَّ إشكالاً في تلك الرّوايات ناتج عن بناء ومضمون تلك النصوص الّتي تتناقض مع بلاغة الرّسول ووضوح بيانه. وسنعرض الآن نماذج من تلاعب أصحاب الحديث بتلك الأحرف، بالزّيادة والتصرّف، والتّأويل المتعسّف.

نماذج من تلاعب أهل الحديث بتلك الأحرف:

أوّلاً: حول رواية الطّبري في تفسيره **(جامع البيان)**: «جاء رجل إلى رسول الله فقال: أقرأني عبد الله بن مسعود سورة أقرأنيها زيدٌ وأقرأنيها أبيّ بن كعب فاختلفت قراءتهم، فبقراءةِ

أيِّهم آخُذُ؟ قال: فسكت رسول الله، وعليٌّ إلى جنبه، فقال عليّ: ليقرأ كلّ إنسان كما عُلِّم. كلٌّ حسنٌ جميل»[1].

ورد في الهامش (تحقيق أحمد محمّد شاكر) أنّ هذا الحديث لا أصل له. رواه رجل كذّاب هو: عيسى بن قرطاس. قال فيه ابن معين: ضعيف ليس بشيء لا يحلّ لأحد أن يروي عنه. وقال ابن حبّان: يروي الموضوعات عن الثّقات لا يحلّ الاحتجاج به. وقد اخترع هذا الكذّاب شيخاً له روى عنه وسمّاه: زيد القصّار!

لم نجد لهذا الشّيخ ترجمة ولا ذكراً في شيء من المراجع. وهذا الحديث ذكره الهيثمي في (**مجمع الزّوائد**)، وقال: رواه الطّبراني، وفيه عيسى بن قرطاس، وهو متروك. ومن العجب أن يذكر ابن حجر هذا الحديث في (**فتح الباري**)، وينسبه إلى الطّبري والطّبراني، ثمّ يسكت عن بيان علّته وضعفه! وللمحقّق المصري أحمد محمّد شاكر تعليقات على أكثر الرّوايات المتعلّقة بالأحرف الّتي سردها الطبريّ في تفسيره، فلا ضرورة للإطالة في هذا.

ثانياً: الحاكم النيسابوري ومفهومه للصّحيح: «عن ابن مسعود عن رسول الله قال: نزل الكتاب الأوّل من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف، زاجراً وآمراً وحلالاً وحراماً ومحكماً ومتشابهاً وأمثالاً. فأحلّوا حلاله وحرّموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عمّا نهيتم عنه. واعتبروا بأمثاله واعملوا بحكمه وآمنوا بمتشابهه،

(1) الطّبري، جامع البيان، ج1، ص24. سبق ذكره.

وقولوا آمنّا به كلّ من عند ربّنا. هذا حديث صحيح الإسناد. ولم يخرجاه»[1].

أعاد الحاكم النّيسابوري نصّ الرّواية عدّة مرّات في كتابه (**المستدرك على الصّحيحين**)، مع شيء من التّعديل والتّبديل والإضافة في كلّ موقع. وهو منهج تكديسي وتلفيقي في الوقت نفسه، يكشف الجناية الكبيرة التي كرّستها الأحاديث في تشكيل العقل العربي الإسلامي الذي ظلّ غارقاً في القراءة، ثمّ التّوفيق، ثمّ الوقوع في التّناقض، الذي أصبح أليفاً مع مرور الزّمن.

اجتهد الحاكم في تخريجهما في مستدركه. والملاحظ أنّ السّند لا يختلف في الرّوايتين إلا في الشّيخ الأخير الذي يروي عنه الحاكم. أمّا السّند الأوّليّ الأصليّ للرّوايتين فهو: «عن ابن مسعود عن رسول الله». فالقارئ لا يخالجه أدنى شكّ في أنّ الرّوايتين من الحديث النبويّ؛ إذ وردتا مرفوعتين إلى الرّسول بصريح اللّفظ. وأكّد الحاكم مرّتين صحّة السّند وكأنّه يلوم، أو يعتب على البخاريّ ومسلم أنّهما لم يذكرا الرّوايتين في مسنديهما الصّحيحين.

وقد عرض الطّحاوي الحديث السّابق، وبيّن أنّ بعض نقّاد الحديث يشكّكون في سنده إلى عبد الله بن مسعود، وبيّن أنّ علّة الضّعف تكمن في انقطاع السّند، ولأنّ أبا سلمة لا يتهيّأ في سنّه لقاء عبد الله بن مسعود ولا أخذه عنه[2].

---

(1) الحاكم النّيسابوري، المستدرك على الصّحيحين، (م.س)، ج1، ص739.

(2) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص115.

فالطّحاوي، على الرغم من غياب المنزع النّقدي عنده، يضطرّ إلى بيان بعض العلل في الرّواية نظراً إلى ضعفها الشّديد. وقد لاحظ أمرين:

- **الأمر الأوّل**: اختلاف اللّيث بن سعد وحيوة على من سمعا منه وهو عقيل. وهذه الجماعة من أئمّة الحديث الحفّاظ الأثبات الثّقات في نظره.
- **الأمر الثّاني**: انقطاع السّماع في أصل الرّواية: فأبو سلمة لم يلقَ ابن مسعود في حياته ولم يسمع منه شيئاً!

وعلى الرغم من ذلك، ساح الطّحاوي نفسه وتاه في محاولة لإثبات صحّة تلك الرّواية من حيث المتن؛ أي النصّ ومضمونه. وما ذكره الطّحاوي نجده في الكثير من مصنّفات الحديث. وهذا مثال مختصر على ذلك: «أخرج الحاكم عن ابن مسعود مرفوعاً بسند منقطع: كان الكتاب الأوّل نزل من باب واحد على حرف واحد. ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف»[1].

لم يدقّق الحاكم؛ فقد جعل ذلك الحديث مرفوعاً، وهو يعلم أنّه بسند منقطع، وهذا السّهو يشاركه فيه أصحاب السّنن والمسانيد والمعاجم.

ابن حجر والأحرف السّبعة من خلال كتاب فتح الباري:

يُعدُّ ابن حجر العسقلانيّ المصريّ (773-852هـ) من كبار

---

(1) القاري، الملّا علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص314.

العلماء في الإسلام؛ فهو محدّث وفقيه وقاضٍ. اشتهر خاصّة بكتاب (**فتح الباري في شرح البخاري**). ولمّا قيل للشّوكاني اشرح البخاري أجاب: لا هجرة بعد الفتح، يعني فتح الباري[1].

وقد ذكر حاجي خليفة، في (**كشف الظّنون**)، أنّه استغرق في تأليف هذا الكتاب أكثر من عشرين عاماً[2].

لابن حجر كلام كثير عن الأحرف السّبعة في كتاب الفتح. ولا يتّسع المجال لعرضها كلّها والنّظر فيها؛ بل سيقع التّركيز على آرائه من حيث صحّة تلك الرّوايات وتضاربها، ومن حيث تسويغها وغايتها. بدأ ابن حجر الكلام عن تلك الأحرف في الجزء الرّابع عشر من كتاب (**فتح الباري**)، عند شرحه أوّلَ حديث في كتاب البخاري متعلّق بالأحرف. وهو: الحديث رقم: 2241 (عمر وهشام حول سورة الفرقان)، ثمّ نجد أوّل تدخّل له بإبداء رأيه في مواضع كثيرة نختار منها بعض الأمثلة التي تبيّن تلاعب المحدّثين بالنّصوص والأفكار:

1- «حَدِيث ابْن عَبَّاس فِي الْأَحْرُف السَّبْعَة. قَالَ أَبُو شَامَة: يَحْتَمِل أَنْ يَكُون قَوْله: نَزَلَ بِلِسَانِ قُرَيْش. أَيْ ابْتِدَاء نُزُوله، ثُمَّ أُبِيحَ أَنْ يُقْرَأ بِلُغَةِ غَيْرهمْ. وَتَكْمِلَته أَنْ يُقَال: إِنَّهُ نَزَلَ أَوَّلًا بِلِسَانِ

(1) القنّوجي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج1، ص369.
(2) حاجي خليفة، كشف الظّنون، مكتبة المثنّى، بغداد، 1941م، ج1، ص541.

قُرَيْش أَحَد الْأَحْرُف السَّبْعَة، ثُمَّ نَزَلَ بِالْأَحْرُفِ السَّبْعَة الْمَأْذُون فِي قِرَاءَتهَا تَسْهِيلًا وَتَيْسِيرًا»[1].

لاحظ ابن حجر نقصاً في رأي أبي شامة، فرأى ضرورة تَكْمِلَته. انطلق أَبُو شَامَة من تأوّل لمعنى الحديث بقوله: «يَحْتَمِل». فهو يفترض أنّ «قَوْله: نَزَلَ بِلِسَانِ قُرَيْش» يعني بداية نزوله في مكّة، ثمّ سُمِحَ للمسلمين أن يقرؤوه بِلُغَة غير لغة قريش.

فأبو شامة يواصل ذلك التّلاعب المفضّل عند المحدّثين على المصطلحين: لِسَان ولغة، الّذي كرّسه وأشاعه الطبريّ. ولكنّ أبا شامة لم يقل هنا: إنّ القرآن نزل مرّة أخرى، أو أكثر، بلِسَان أو بلغة غير لسان قُرَيْش. أمّا ابن حجر فرأيه واضح وكلامه صريح فصيح: هو لا يتأوّل ولا يفترض. هو يثبت ويؤكّد: «إِنَّهُ نَزَلَ أَوَّلًا بِلِسَانِ قُرَيْش أَحَد الْأَحْرُف السَّبْعَة ثُمَّ نَزَلَ بِالْأَحْرُفِ السَّبْعَة».

فالقرآن، في يقين ابن حجر، لم ينزل مرّة واحدة، وإنّما نزل وحياً على الرّسول: أَوَّلًا بِلِسَانِ قُرَيْش، ثمّ تتالت التنزّلات ستّ مرّات تكملة للْأَحْرُفِ السَّبْعَة. المشكلة التي لم يتفطّن إليها ابن حجر: متى بلّغ الرّسول سبع نشرات أو نسخ من القرآن؟ وكيف فعل ذلك وكيف استطاعه؟

2- «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ: أَيْ عَلَى سَبْعَة أَوْجُه. يَجُوز أَنْ يُقْرَأ بِكُلِّ وَجْه مِنْهَا. وَلَيْسَ الْمُرَاد أَنَّ كُلّ كَلِمَة وَلَا جُمْلَة مِنْهُ تُقْرَأ عَلَى سَبْعَة أَوْجُه، بَل الْمُرَاد أَنَّ غَايَة مَا انْتَهَى إِلَيْهِ عَدَد

(1) ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج9، ص9.

الْقِرَاءَات فِي الْكَلِمَة الْوَاحِدَة إِلَى سَبْعَة. فَإِنْ قِيلَ: فَإِنَّا نَجِد بَعْض الْكَلِمَات يُقْرَأ عَلَى أَكْثَر مِنْ سَبْعَة أَوْجُه، فَالْجَوَاب أَنَّ غَالِب ذَلِكَ إِمَّا لَا يُثْبِت الزِّيَادَة وَإِمَّا أَنْ يَكُون مِنْ قَبِيل الِاخْتِلَاف فِي كَيْفِيَّة الْأَدَاء كَمَا فِي الْمَدّ وَالْإِمَالَة وَنَحْوهمَا»[1].

جعل ابن حجر معنى الحرف هو الوجه؛ أي الكيفيّة أو الطّريقة، وخصّ ذلك بالقراءة؛ أي بنطق الّذي يقرأ القرآن. ولكنّه تفطّن ووعى أنّ كلامه لا يعني شيئاً سوى تغيير النصّ القرآنيّ؛ أي التّحريف؛ فأسرع يوضّح كلامه ورأيه المبدئيّ: ليس لقارئ القرآن أن يقرأ كُلّ كَلِمَة وَلَا جُمْلَة مِنْهُ عَلَى سَبْعَة أَوْجُه أي بسبع طرق، أو كيفيّات أي قراءات، وإنّما عليه بالاكتفاء بمَا انْتَهَى إِلَيْهِ عَدَد الْقِرَاءَات فِي الْكَلِمَة الْوَاحِدَة إِلَى سَبْعَة، ويلتزم بذلك؛ أي إنّ لأيّ قارئ للقرآن أن يقرأ الْكَلِمَة الْوَاحِدَة، وليس الجملة، على سَبْعَة أوجه، أو حروف؛ أي على سبع طرق أو كيفيّات مختلفة. وهذا عنده ليس تحريفاً للقرآن!

بل رأى أنّ: بَعْض الْكَلِمَات يمكن أن تُقْرَأ عَلَى أَكْثَر مِنْ سَبْعَة أَوْجُه، ونسي أنّ القارئ بإمكانه أن يقرأ كلّ كلمات القرآن وفق التّرخيص الذي جاء به. وهذا عنده ليس تحريفاً.

فابن حجر يفسّر الأحرف السّبعة بالقراءات السّبع؛ وتلك القراءات لا تُحصى عدداً. واختلف العلماء في حصر القراءات المتواترة بين سبع وعشر وأربع عشرة. واعتمد ابن حجر سفسطة

(1) المرجع نفسه، ج9، ص23.

بدائيّة أساسها تغييب المضمون في صريح النصّ في تلك الرّوايات، ولكنّه لم يأت بجديد في اعتباره الأحرف السّبعة هي القراءات السّبع. فقد رُوي أنّ الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) ربط معنى الأحرف بمعنى القراءات؛ فتابعه قوم منهم الطبريّ، وخالفه آخرون. وإنّما حصر ابن حجر القراءات في سبع بينما أطلقها الفراهيديّ.

بعد ذلك يضيع ابن حجر، كعادته، في عرض أهمّ الأقوال في تلك الرّوايات واختلاف الشّارحين، وتناقض المفسّرين، ومتاهات المتكلّمين فيها: «ذَكَرَ الْقُرْطُبِيّ عَن ابْن حِبَّان أَنَّهُ بَلَغَ الِاخْتِلَاف فِي مَعْنَى الْأَحْرُف السَّبْعَة إِلَى خَمْسَة وَثَلاثِينَ قَوْلاً».

شرع ابن حجر في سرد أهمّ الرّوايات التي لها مساس بتلك الأحرف عند غير البخاري، وانكبّ يفصّل ويخيط مقتطعاً من إحداها طرفاً أو سنداً ضارباً الكلّ بعضه ببعض في جرأة عجيبة ومهارة غريبة، ليخرج بثوب جديد على مقاس البخاري، يثبت الوجاهة عند ذلك الإمام ويؤكّد صحّة الحديث المشروح: «وَهَذِهِ الْأَحَادِيث تُقَوِّي أَنَّ الْمُرَاد بِالْأَحْرُفِ اللُّغَات أَو الْقِرَاءَات، أَيْ أُنْزِلَ الْقُرْآن عَلَى سَبْع لُغَات أَوْ قِرَاءَات. وَالْأَحْرُف جَمْع حَرْف مِثْل فَلْس وَأَفْلُس. فَعَلَى الْأَوَّل يَكُون الْمَعْنَى عَلَى سَبْعَة أَوْجُه مِنْ اللُّغَات لِأَنَّ أَحَد مَعَانِي الْحَرْف فِي اللُّغَة الْوَجْه كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖ﴾ [الحجّ: 11] وَعَلَى الثَّانِي يَكُون الْمُرَاد مِنْ إِطْلَاق الْحَرْف عَلَى الْكَلِمَة مَجَازًا لِكَوْنِهِ بَعْضهَا»[1].

(1) المرجع نفسه، ج9، ص24.

هل في كلام ابن حجر هذا جديد؟ قد يحتمل السّؤال جوابين:

على الرغم من أنّه أعلمنا، منذ بداية شرحه، أنّ الأحرف السّبعة هي القراءات السّبع انطلاقاً من أنّ الحرف هو الوجه؛ نجد معانيَ لغويّة جديدة لمصطلح الحرف عند ابن حجر: «الْمُرَاد بِالْأَحْرُفِ اللُّغَات أَو الْقِرَاءَات»، هذا عرفناه، وإن كانت اللّغة ليست القراءة في قواميس العربيّة ومعاجمها وفقهها، ولا في أيّة لغة أخرى.

ولكن نجد عنده تفسيراً هو أنّ: «الْأَحْرُف السّبعة = سَبْعَة أَوْجُه مِن اللُّغَات = الْحَرْف: الْكَلِمَة مَجَازاً لِكَوْنِهِ بَعْضهَا»!! وعلى الرغم من أنّ ذلك لا معنى له أصلاً سوى الثّرثرة الجدليّة، فإنّه يكشف أين ذهب الجهد العقلي عند علماء الإسلام.

3- «قَوْله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المُزمل: 20]؛ أَيْ مِن الْمُنْزَل. وَفِيهِ إِشَارَة إِلَى الْحِكْمَة فِي التَّعَدُّد الْمَذْكُور، وَأَنَّهُ لِلتَّيْسِيرِ عَلَى الْقَارِئ، وَهَذَا يُقَوِّي قَوْل مَنْ قَالَ: الْمُرَاد بِالْأَحْرُفِ تَأْدِيَة الْمَعْنَى بِاللَّفْظِ الْمُرَادِف، وَلَوْ كَانَ مِنْ لُغَة وَاحِدَة؛ لِأَنَّ لُغَة هِشَام بِلِسَانِ قُرَيْش، وَكَذَلِكَ عُمَر. وَمَعَ ذَلِكَ فَقَد اخْتَلَفَتْ قِرَاءَتهمَا»[1].

«مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» لا تعني عند ابن حجر القليل أو ما أمكن أو ما شئتم أو ما استطعتم؛ بل هي عنده: «تَأْدِيَة الْمَعْنَى بِاللَّفْظِ الْمُرَادِف وَلَوْ كَانَ مِنْ لُغَة وَاحِدَة». بلغة بسيطة وواضحة: لقارئ

(1) المرجع نفسه، ج9، ص26.

القرآن أن يغيّر اللّفظة في النصّ القرآنيّ بما شاء من مرادفاتها في أيّة لغة من اللّغات السّبع التي نزل بها القرآن. ونؤكّد أنّ ابن حجر لا يتحدّث عن تفسير القرآن، وإنّما عن قراءته وتلاوته؛ إذ قال: «الْمُرَاد بِالْأَحْرُفِ تَأْدِيَة الْمَعْنَى».

لعلّنا لم نفهم المقصود من كلام ابن حجر كما ينبغي؛ فلا بدّ من متابعته في تتمّة أخرى: «تَتِمَّة ذَلِكَ أَنْ يُقَال: إِنَّ الْإِبَاحَة الْمَذْكُورَة لَمْ تَقَع بِالتَّشَهِّي؛ أَيْ إِنَّ كُلّ أَحَد يُغَيِّر الْكَلِمَة بِمُرَادِفِهَا فِي لُغَته بَل الْمُرَاعَى فِي ذَلِكَ السَّمَاع مِن النَّبِيّ، وَيُشِير إِلَى ذَلِكَ قَوْل كُلّ مِنْ عُمَر وَهِشَام فِي حَدِيث الْبَاب: أَقْرَأَنِي النَّبِيّ. لَكِنْ، ثَبَتَ عَنْ غَيْر وَاحِد مِنَ الصَّحَابَة أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأ بِالْمُرَادِفِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَسْمُوعاً لَهُ»[1].

أكّد ابن حجر فكرة أساسيّة حول القراءة بالمعنى. وباعتماد القياس الأرسطي نعرضها وفق التصوّر المنطقي: قضية كبرى وصغرى ونتيجة:

- **الأولى**: ليس لكُلّ أَحَد أن يُغَيِّر الْكَلِمَة بِمُرَادِفِهَا فِي لُغَته.
- **الثّانية**: ولكن يمكن أن يُغَيِّر الْكَلِمَة بِمُرَادِفِهَا فِي لُغَة أخرى.
- **النّتيجة**: **الأصل**: تأدية المعنى باللّفظ المرادف، من لغة أخرى، غير لغة القارئ.

والفرع: تأدية المعنى بالمرادف من لغته، عند الضّرورة.

(1) المرجع نفسه، ج9، ص27.

ونضيف إلى ذلك أنّ اجتهاد ابن حجر أنتج بعد عمليّة القياس حكماً شرعيّاً أو فتوى جاهزة، وهي: «الْمُرَاعَى فِي ذَلِكَ السَّمَاع مِنَ النَّبِيّ»!

ولأنّ هذه الفتوى ليست شرعيّة، فقد: «ثَبتَ عَنْ غَيْر وَاحِد مِنَ الصَّحَابَة أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأ بِالْمُرَادِفِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَسْمُوعاً لَهُ»؛ أي إنّ غَيْر وَاحِد مِنَ الصَّحَابَة خالف النبيّ في قراءته. وقرأ قرآناً لم يبلّغه الرّسول عن ربّه ولا قرأه هو. وهذا يعني أيضاً أنّ غَيْر وَاحِد مِنَ الصَّحَابَة حرّف القرآن وجاء بقرآن من عنده، هذا إقرار ابن حجر العسقلاني وتأكيده. وإن كان لم يقصد ذلك لا محالة.

فأيّ قرآن أشاع غَيْر وَاحِد مِنَ الصَّحَابَة بين المسلمين منذ حياة الرّسول في نظر ابن حجر؟ ذلك ما يفهم من كلام ابن حجر، أو على الأقلّ ما يمكن أن يفهمه الكثيرون من قرّاء (**فتح الباري في شرح البخاري**). وذلك كلام إمام الحفّاظ محقّق المحدّثين وزبدة النّاقدين.

لا ضرورة للتوسّع أكثر في مفهوم الأحرف السّبعة في المنطوق من القرآن عند ابن حجر العسقلاني. ولكن ما رأيه في المكتوب منه؟

«إنَّ الَّذِي جُمِعَ فِي الْمُصْحَف هُوَ الْمُتَّفَق عَلَى إِنْزَاله، الْمَقْطُوع بِهِ، الْمَكْتُوب بِأَمْرِ النَّبِيّ، وَفِيهِ بَعْض مَا اخْتلف فِيهِ. الْأَحْرُف السَّبْعَة، لَا جَمِيعهَا. كَمَا وَقَعَ فِي الْمُصْحَف الْمَكِّيّ: ﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [البَقَرَة: 25]، فِي آخِرِ بَرَاءَة. وَفِي غَيْره بِحَذْفِ: مِنْ. وَكَذَا مَا وَقَعَ مِن اخْتِلَاف مَصَاحِف الْأَمْصَار مِنْ

عِدَّة وَاوَات ثَابِتَة بَعْضهَا دُونَ بَعْض وَعِدَّة هَاءَات وَعِدَّة لَامَات وَنَحْو ذَلِكَ. وَهُوَ مَحْمُول عَلَى أَنَّهُ نَزَلَ بِالْأَمْرَيْنِ مَعاً. وَأَمَرَ النَّبِيّ بِكِتَابَتِهِ لِشَخْصَيْنِ أَوْ أَعْلَمَ بِذَلِكَ شَخْصاً وَاحِداً، وَأَمَرَهُ بِإِثْبَاتِهِمَا عَلَى الْوَجْهَيْنِ. وَمَا عَدَا ذَلِكَ مِن الْقِرَاءَات مِمَّا لَا يُوَافِق الرَّسْم، فَهُوَ مِمَّا كَانَتِ الْقِرَاءَة جُوِّزَتْ بِهِ تَوْسِعَة عَلَى النَّاس وَتَسْهِيلاً. فَلَمَّا آلَ الْحَال إِلَى مَا وَقَعَ مِن الِاخْتِلَاف فِي زَمَن عُثْمَان، وَكَفَّرَ بَعْضهمْ بَعْضاً، اِخْتَارُوا الِاقْتِصَار عَلَى اللَّفْظ الْمَأْذُون فِي كِتَابَته وَتَرَكُوا الْبَاقِي»[1].

واصل ابن حجر شرح الأحرف السّبعة بالقراءات السّبع، لا محالة، ولكنّه انتقل من المنطوق إلى المكتوب بطريقة طبيعيّة بديهيّة؛ لأنّه أقنع السّامعين والقارئين في كتاب **(الفتح المبين)**. وفي النصّ السّابق غرائب. وَالْحَقّ أَنَّ الَّذِي يقرأ فتح الباري لا ينقطع إعجابه ولا يمتنع تعجّبه.

والغريبة الأولى: قوله: «الَّذِي جُمِعَ فِي الْمُصْحَف هُوَ الْمُتَّفَق عَلَى إِنْزَاله، الْمَقْطُوع بِهِ، الْمَكْتُوب بِأَمْرِ النَّبِيّ». هذا الإقرار هو القاعدة الكبرى للسّفسطة الحجريّة. يلمح ابن حجر أو يشير إلى المتعارف عليه في تراثنا من أنّ النبيّ كان يطلب، أو يأمر، مَن وُجِدَ من كتّاب الوحي بكتابة ما كان ينزل من القرآن في المدينة. هذا صحيح، ولكنّ الرّسول لم يأمر أحداً بجمع ذلك في مصحف، ولا ظهر مصحف يضمّ القرآن كلّه في حياته. والبراعة

(1) المرجع نفسه، ج9، ص30.

في السّفسطة جاءت في قاعدته الصّغرى، وهي استعماله عبارة جُمِعَ فِي الْمُصْحَف، مفرداً معرّفاً للتّعميم والإطلاق في قوله: جُمِعَ فِي الْمُصْحَف، ثمّ انتقاله المباشر إلى الْمُصْحَف الْمَكِّيّ ومنه إلى مَصَاحِف الْأَمْصَار.

مذهل حقّاً، فعند السّامع والقارئ يستقرّ دون وعي أنّ الْمُصْحَف الْمَكِّيّ ومَصَاحِف الْأَمْصَار جمع فيها الْمُتَّفَق عَلَى إِنْزَاله الْمَقْطُوع بِهِ الْمَكْتُوب بِأَمْرِ النَّبِيّ، ما عدا بَعْض مَا اخْتَلَفَ فِيهِ الْأَحْرُف السَّبْعَة لَا جَمِيعهَا. وهو لا عبرة به؛ إذ عدّد تلك الاختلافات التي لا يجهلها أحد من سامعيه وقرّائه.

لم يذكر ابن حجر عن أيّ مصحف يتحدّث: أهو مصحف أبي بكر أم مصحف عثمان أم المصاحف الشّائعة بين النّاس في زمنه؟ يعترض البعض بأنْ لا فرق بين تلك المصاحف؟ لنترك هذا إلى حينه، ولكنّ المنطق السّليم يرتكز على دقّة المصطلح أو على الأقلّ تعريفه عند المتكلّم.

الغريبة الثّانية: قوله: «وَهُوَ مَحْمُول عَلَى أَنَّهُ نَزَلَ بِالْأَمْرَيْنِ مَعاً، وَأَمَرَ النَّبِيّ بِكِتَابَتِهِ لِشَخْصَيْنِ، أَوْ أَعْلَمَ بِذَلِكَ شَخْصاً وَاحِداً، وَأَمَرَهُ بِإِثْبَاتِهِمَا عَلَى الْوَجْهَيْنِ».

هل جاء أحد قبل ابن حجر بمثل هذه الغرابة؟ وهل قال به أحد في زمانه، وهل يخطر على بال مسلم اليوم؟

الغريبة الثّالثة: نزل القرآن على وجهين فقط، وليس على سبعة أوجه كما حقّق من قبل: «نَزَلَ بِالْأَمْرَيْنِ مَعاً»، أو أنّه «نزل على وجه

واحد» في بعضه، وعلى وجهين في آخر، وعلى سبعة في ثالث، وعلى قدر كلّ القراءات التي انتشرت بعد وفاة الرّسول في البقيّة.

الغريبة الرّابعة: لا أساس لما يعرفه المسلمون من أنّ كتابة القرآن في المدينة تناوب عليها عدد كبير من الصّحابة في عهد الرّسول. هما كاتبان خصّص النبيّ كلّ واحد منهما للكتابة بحرف.

سبعة أحرف هي أم سبع قراءات؟

ذكر **القرطبي** أنّ ربط إنزال القرآن على سبعة أحرف بالقراءات السّبع، التي قرأ بها القرّاء السّبعة، ليس بشيء سليم؛ بل هو ظاهر البطلان[1].

فأين نضع، إذاً، أقوال البخاري والطبريّ وابن حجر وغيرهم؟ ليس الأمر بتلك السّهولة. إنّما ذلك نموذج من الجدل بين العلماء؛ فالرّبط بين الأحرف والقراءات قاسم مشترك بين علمائنا قديماً وحديثاً بمن فيهم القرطبيّ.

يقودنا الحديث عن القراءات، ولاسيما المتواترة منها، إلى متاهة لا تكاد تُعرف مداخلها ومخارجها؛ فهي وليدة الأحرف السّبعة. وها هو محمّد الحبش باحث معاصر في القراءات، يقرّر أنّ اسم القراءات مقترن بالأحرف السّبعة، خاصّة بعد أن اشتَهَرت القراءات السّبع في الأمصار، وأصبح النّاس يتحدّثون عن قراءات سبع، وأحرف سبعة[2].

---

(1) القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص46. سبق ذكره.

(2) الحبش، محمّد، القراءات المتواترة، (م.س)، ص19.

يبدو، إذاً، أنّ القراءات ليست هي الأحرف عند محمّد الحبش. ولكن لم يفت الأوان بعد لنعرف الفرق بينهما من وجهة نظره: «حُكي عن الخليل بن أحمد الفراهيدي شيخ العربيّة أن القراءات هي الأحرف، ولن تجد كتاباً تعرّض لهذه المسألة إلا أشار لهذا القول بالتوّهين والتّضعيف. وأحبّ هنا أن أوضّح رأي العلامة الجليل الخليل بن أحمد الفراهيدي (100-170هـ)، فهو بلا ريب إمام العربيّة وحجّة النّحاة، ولا شكّ أن انفراده بالرّأي هنا لم ينتج من قلّة إحاطة أو تدبّر، ومثله لا يقول الرّأي بلا استبصار، وانفراد مثله برأي لا يلزم منه وصف الرأي بالشّذوذ أو الوهن»[1].

إذا تجاوزنا أسلوب التّأكيد والجزم الذي استعمله الكاتب، حيث أورد في فقرة قصيرة عبارتي، بلا شكّ ولا ريب، فإنّنا نجد بعض التّضارب المعنوي بين النصّين السّابقين لمحمّد الحبش؛ فحديثه عن القراءات والأحرف يفيد أنّه لا يرى أنّ القراءات هي الأحرف، واستدلاله بقول الفراهيدي: «إنّ القراءات هي الأحرف» ودفاعه عن هذا الرّأي يفيد أنّ الكاتب يقول برأي الفراهيدي أو على الأقلّ هو إليه أَميل وأقرب.

وهذا التّناقض في الموقف والرّأي يبدو غريباً؛ فلعلّ السّبب هو إيراد النصّين مجتثّين من سياقهما في كتابه **(القراءات المتواترة)**. فلنأخذ مقطعاً من كلامه ليستبين الأمر: «لعلّ من أقدم النّصوص،

(1) المرجع نفسه، ص20.

التي أشارت إلى تسمية الاختيار في التّلاوة قراءة، ذلك الحديث المشهور المرويّ في الكتب الصّحاح: عن عمر قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله. وهكذا فإنّ الأصحاب، رضوان الله عليهم، أطلقوا لفظ قراءة على ما تخيّره القرّاء من تلاوات النبيّ من القرآن الكريم»[1].

عدنا إلى الحلقة المفرغة. الجديد أنّ مصطلح قراءة في دلالته الاصطلاحيّة في علم القراءات الخاصّ بالقرآن ورثناه عن الأصحاب رضوان الله عليهم! أين المفرّ: السّلف وراءكم والحبش أمامكم؟

إذاً، المنطلق الحقيقيّ للكاتب هي تلك الرّوايات في الأحرف السّبعة. بدءاً بما يسمّى في هذا السّياق: حديث عمر. ومنه، ومن غيره، استنتج أنّ القراءة المنسوبة إلى عمر والقراءة المنسوبة إلى هشام، تعنيان قراءتين مختلفتين من تلاوات النبيّ من القرآن. ولكنّ ذلك الحديث يفيد اختلافاً بيّناً في لفظ القرآن بين الصّحابيين القرشيين، وليس اختلافاً في اللّهجة ولا في النّطق. لعلّه آن الأوان لأن نتوقّف عن هذا الدّوران. ولنوضّح ذلك أكثر مع الزّركشي (ت 794هـ) في حديثه الآتي: «القول في القراءات السّبع: القائلون بأنّها كانت سبعاً اختلفوا على أقوال: أحدها: أنّه من المشكل الّذي لا يُدرى معناه؛ لأنّ العرب تسمّي الكلمة المنظومة حرفاً. وتسمّي القصيدة بأسرها كلمة. والحرف يقع على المقطوع من

(1) المرجع نفسه، ص17.

الحروف المعجمة. والحرف أيضاً المعنى والجهة، قاله أبو جعفر محمّد بن سعدان النّحوي. والثّاني وهو أضعفها أنّ المراد سبع قراءات، وحكي عن الخليل بن أحمد، والحرف هاهنا القراءة. وقد بيّن الطّبري، في كتاب (**البيان**) وغيره، أنّ اختلاف القرّاء إنّما هو كلّه حرف واحد من الأحرف السّبعة، الّتي نزل بها القرآن. وهو الحرف الّذي كتب عثمان عليه المصحف»[1].

نضع الأمور في نصابها أوّلاً: أبو جعفر محمّد بن سعدان الضّرير تُوفّي سنة إحدى وثلاثين ومئتين (231هـ)؛ فربطُ الأحرفِ السّبعة بالقراءات السّبع ظهر متأخّراً، كأحد الشّروح لذلك الحديث، الّذي لا يقبل شرحاً لأنّه لا معنى له؛ فالخليل بن أحمد الفراهيدي لم يقل ما نسبه إليه محمّد الحبش.

ليس غريباً أن يلجأ باحث متخصّص معاصر إلى مثل تلك السّفسطة وذلك التّناقض؛ ليجد قاعدة شرعيّة للقراءات المتواترة الّتي يُؤلّف فيها كتاب، خضوعاً لسلطة الرّوايات على عقله، حتّى أنّه جعل منها حقيقة دينيّة بالمنهج التّلفيقي نفسه: «وإذا لم يتوافر التّواتر في الطّبقات المتأخّرة، فحسبنا صحّة الأحاديث الّتي ذكرناها مؤكّداً لهذه الحقيقة الدّينية الّتي نطق بها رسول الله»؟!

وليبرهن الكاتب على وجاهة اقتران مصطلح القراءات بالأحرف السّبعة، رجع إلى الخليل بن أحمد، فنسب إليه ما لم يقله؛ بل إنّه تلفيق ليس أبعد منه وأفسد. وابن سعدان النّحوي، أو

(1) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص214.

غيره، ليس حجّة فيما نسبه إلى الفراهيدي؛ بل إنّه أليق بالخليل أن يكون لم يتعرّض لتلك الرّوايات، ولم يأبه بواحدة منها؛ لأنّه إمام العربيّة وحجّة النّحاة كما ذكر محمّد الحبش نفسه.

إنّ القرآن ميسّر بطبعه منذ نزوله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القَمر: 17]. والذّكر، هنا، هو النّطق والقراءة والحفظ. والمدّكر: المعتبر. فكيف يكون التّيسير في هذه الحالة؟ يكون بما عَدَّه علماؤنا توسعة، ولكن ليس في قراءة القرآن بالمعنى، ولا بتغيير لفظ بآخر كما يُذكر في مراجعنا باختلاف الألفاظ المتقاربة مثل: تعال وأقبل وهلمّ وعجِّلْ. ومنها ما في أبي داود: ومن قرأ عزيزاً حكيماً، غفوراً رحيماً.

ينطق العربيّ بالقرآن بحسب لهجته، وليس له أن يستورد لهجة قريش، أو غيرها، ولا أن يجبر لسانه على غير ما تعوّد؛ فالتّيسير في قراءة القرآن وتلاوته للتذكّر أو الحفظ أو التدبّر أو في الصّلاة، هو في نطقه بحسب ما تذكره مصادرنا من: «رُتَّة العراق، وكَشْكشة بكر، وشَنْشَنة تَغْلب، وغَمْغمة قُضاعة، وطمطمانيّة حِمْير». وما إلى ذلك من اللّهجات.

فلم يفرض الله تعالى على المسلمين لغة قريش ولا حرفها. ولا فائدة من التّذكير بأنّ العرب، إلى اليوم، يعجبون ويتعجّبون من لهجات بعضهم البعض، ويصل الأمر إلى السّخرية والتهكّم.

وعلى هذا، لم يختلف عمر وهشام في شيء في سورة الفرقان، ولا في غيرها، كما لم يختلف القرشيّون في قراءة

القرآن والنّطق به. ويُفهم اختلاف ابن مسعود مع غيره بأنّه كان متمسّكاً بمصحفه، ومعتدّاً بقراءته. وتشدّد ابن مسعود شهير، ولهجته هذليّة، فكلّ من خالفه في المصحف أو في القراءة أو في الفقه عَدَّه مخالفاً للقرآن.

فاختلاف ابن مسعود في روايات الأحرف هو اختلاف في النّطق واللّهجة لا غير. وأمّا أبيّ بن كعب فله نطقه الخاصّ بحكم الموروث في نطق اليهود أو بني إسرائيل ويثرب. فإذا جاء أعرابيّ إلى الرّسول من اليمن أو فلسطين أو الشّام يسأله عن الصّوم في السّفر فيقول مثلاً: «أمِنَمْبِر امْصيام فيمْسَفَر؟». ويجيبه الرّسول بقوله: «ليس من امْبرِّ امْصِيام في امْسَفَر». لم يكن أحد من الصّحابة المهاجرين والأنصار يفقهون شيئاً من ذلك الحوار، إلا من كثرت أسفاره إلى اليمن وتعامل كثيراً مع سكّانها فتعلّم لهجتهم. ذلك الحوار هو بالعربيّة، ولكنه بلهجة حميريّة متوارثة: «أمنَ البِرّ الصّيام في السّفر؟» «ليس من البرّ الصّيام في السّفر»[1].

ذلك النّطق الغريب عن مكّة والمدينة والطّائف يقع أيضاً في قراءة القرآن وتلاوته في تلك المناطق البعيدة عن المدينة. ولنتصوّر أنّ عربيّاً حميريّاً أو شاميّاً أو عراقيّاً أو حتّى بربريّاً أسلم في عهد النبوّة أو بعده بسنين، ودخل المسجد النبويّ يصلّي أو جلس يتلو

---

(1) شكّك المؤرّخ العراقي جواد علي (1907-1987م) في هذه الرّواية، وعَدَّ الحديث ضعيفاً. انظر: علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار السّاقي، بيروت، ط4، 2001م، ج16، ص210.

ما تيسّر له حفظه من السّور والآيات وهو ينطق بلهجته. ماذا كان يكون موقف المدنيّين والمكيّين منه؟

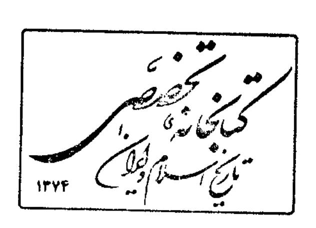
هل كان ينتظر أن يمنع الرّسول عامّة المسلمين من غير قريش من قراءة القرآن والصّلاة والذّكر؟ وما قيمة القرشيّين والمدنيّين العدديّة بالنّسبة إلى المسلمين آنذاك؟ وبأيّ وجه يفضّل رسولنا لهجة قريش وهي الأكثر تشعّباً والأقلّ نقاوةً من بقيّة اللّهجات؟ بل من كان يفهم لهجة قريش في الجزيرة العربيّة آنذاك؟

فإن حصل أن رفع بعض المهاجرين أو الأنصار إلى الرّسول غرابة النّطق عند بعض المسلمين في قراءته للقرآن، فمن الصّعب أن يقول له: «هكذا أنزلت». ربّما قال في لطفه المعهود: «هكذا تقرأ»، أو ما يفيد ذلك؛ ذلك ما نراه وإن لم يذكره المحدّثون.

والمذهل حقّاً أن يكون محمّد الحبش أضاف الكثير في كتابه **(القراءات المتواترة)** عن اللّهجات العربيّة، وأوضح الفرق بينها وبين اللغّة العربيّة، ومع ذلك ترك المنهج العلميّ العقليّ في الاستقراء والاستنتاج، وغاص في بحر تلك الأحرف السّبعة والقراءات على أنّها سُمعت من النبيّ!

تراءت مشكلة القراءات عند طرحها شديدة التّعقيد واللّبس، حتّى عند المتخصّصين. ولذا رأينا أن نفرد لها فصلاً كاملاً، نحاول من خلاله أن نوضّح المسائل بصفة أدقّ، ونجيب عن بعض الإشكالات بطريقة أعمق.

* * *


کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
۱۳۷۴

الفصل الثّالث

مشكلة القراءات

القرآن من الوحي إلى المنطوق:

أكّد عبد الحيّ الكتّاني (1884-1962م) أنّ الأئمّة الذين نُقلت عنهم وجوه القراءة القرآنيّة كثيرون في كلّ عصر، لا يكادون يحصون، فمنهم من الصّحابة المهاجرين: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عبّاس، وعائشة، وحفصة. ومن الصّحابة الأنصار: أُبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت[1]. يضاف إلى أولئك تلاميذهم من التّابعين الأوائل. وعندما يقع الحديث عن القراءة، هنا، فهم يعنون أنّ قراءة الواحد تختلف عن الآخر، قليلاً أو كثيراً، في أشياء عديدة اهتمّ بها المتخصّصون في القراءات.

(1) الكتّاني، عبد الحيّ، التّراتيب الإداريّة، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط2، 1998م، ج1، ص107.

لا غرض لنا ولا غاية في الخوض في علم القراءات وتشعّباته. نقتصر على معطيات تاريخيّة وافتراضات تهمّ ظاهرة القراءات وعلاقتها بالأحرف السّبعة، ودورها في تثبيت النصّ القرآنيّ، ومدى أمانتها في ذلك.

فضّلنا الانطلاق من كتاب معاصر مؤلّفه متخصّص في القراءات، وبه نال درجة الدكتوراه، هو كتاب (**القراءات المتواترة**) لمحمّد الحبش؛ وقد فضّلنا ذلك لأنّ الكلام على القراءات قديم عتيق في تراثنا منذ القرن الأوّل للهجرة، وهو كلام جدليّ نظريّ بحت، تضخّم شيئاً فشيئاً وانتصب علماً بذاته. هذا العلم لم ينفع علوم القرآن في شيء.

قال محمّد الحبش: «إنّ الخليل بن أحمد، الذّي توفّي عام (170هـ) لم يدرك عصر تسبيع القراءات، حيث لم تشتهر عبارة القراءات السّبع إلا أيّام ابن مجاهد، وهو الذي توفّي عام (324هـ). ولم يكن الخليل يعني بالطّبع هذه القراءات السّبع الّتي تظاهر العلماء على اعتمادها وإقرارها بدءاً من القرن الرّابع الهجري، ولكنّه كان يريد أن ثمّة سبع قراءات قرأ بها النبيّ وتلقّاها عنه أصحابه، ومن بعدهم أئمّة السّلف، وهي تنتمي إلى أمّهات قواعديّة لم يتيسّر من يجمعها بعد؛ أي في زمن الخليل، وأنّها لدى جمعها وضبطها، ترتدّ إلى سبعة مناهج وفق حديث النبيّ: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف»»[1].

---

(1) الحبش، محمّد، القراءات المتواترة، (م.س)، ص37.

لا يكتفي محمّد الحبش بالاجترار؛ بل يقرّ ثوابت اتّخذها قواعد في بحثه واستنتاجاته. نكتفي بواحدة: «لم يكن الخليل بن أحمد يعني بالطّبع هذه القراءات السّبع». لا الخليل بن أحمد ولا غيره من اللغويّين والنحويّين والقرّاء في القرنين الأوّل والثّاني كان يعني بمصطلح قراءة ما سوف تعنيه بداية من ابن مجاهد؛ فذلك الرّعيل الأوّل كان يحدّد القراءة بحسب حدّين:

- **الأوّل**: كيف نطق صحابيّ كلمة أو كيف تلا آية، أو سورة، كما يروى عنه آنذاك.
- **الثّاني**: كيف يجب أن تقرأ لفظة أو جملة أو آية بحركاتها الإعجاميّة والإعرابيّة بحسب قواعد النّحو والإعراب.

ولم يكن يخطر ببال أحدهم أنّ القراءات هي عشر أو سبع أو أكثر من ذلك أو أقلّ؛ لأنّهم هم الّذين سينشرون مئات القراءات. ولا أحد من أولئك كان يسمع بالأحرف السّبعة أو يعطيها أهميّة، إن سمع؛ لأنّه لا الخليل ولا غيره احتجّ برواية واحدة عن الأحرف السّبعة، ليسوّغ قراءته أو لينشرها ويشرّعها.

فقول محمّد الحبش: «بأنّ القراءات السّبع لدى جمعها وضبطها ترتدّ إلى سبعة مناهج وفق حديث النبيّ: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف»» هو سفسطة لا تختلف عمّا قاله الأوّلون واختلفوا فيه كما مرّ اختلافاتٍ شتّى تكاد لا تحصى.

خصّص ابن أبي داود في كتاب (**المصاحف**) مبحثاً عن اخْتِلَاف أَلْحَانِ الْعَرَبِ فِي الْمَصَاحِفِ، معتبراً أنّ الأَلْحَان هي

اللُّغَات. وقد استشهد في ذلك بقول عُمَر بْن الْخَطَّاب: إِنَّا لَنَرْغَبُ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ لَحْنِ أُبَيٍّ. يَعْنِي لُغَةَ أُبَيٍّ[1].

نرى أنّ ابن أبي داود غيّر في هذه الرّواية دلالة المصطلح لحن، فجعلها اللّغة؛ أي اللّهجة خلافاً لرواياته الأخرى التّي يدلّ فيها اللّحن على الخطأ. بهذا المفهوم، يصعب أن يكون عمر وهشام اختلفا في سورة الفرقان في اللّهجة.

لقد نشأت القراءة مع أوّل آية نزلت من القرآن، ونعني هنا الصّورة النطقيّة التي بلّغ بها الرّسول تلك الآية وبقيّة القرآن كلّه. هذا الإلقاء النبويّ للقرآن عند نزوله أو القراءة والتّلاوة هي ما يسميه بعض الباحثين المنطوق الأوّل، ويمكن أن نسميها القراءة النبويّة.

تلك القراءة لم تتغيّر في حياة الرّسول: فهي قراءة عربيّة مُبينة لا تنتمي إلى لهجة قريش، ولا إلى أيّة قبيلة عربيّة. وعندما يقرئ النبيّ أحدَهم ما نزل من القرآن أو ما سبق أن نزل منه، فإنّه يعلّم السّامع ذلك المنطوق الأوّل؛ أي تلك القراءة النبويّة. وعندما يطلب من بعض الكتّاب أن يدوّن آية أو أكثر كتابة، فإنّه يملي تلك القراءة، هذا إن دوّن القرآن حقّاً في عهد النبوّة.

يكون الصّحابة هم أوّل من سمع تلك القراءة النبويّة، بحكم وجودهم مع الرّسول في المدينة أو الغزو أو في المسجد. أولئك الصحابة منهم من خزّن كلّ ما سمع في ذاكرته، ومنهم من خزّن بعضه، ومنهم من لا يتذكّر منه شيئاً. ولحفظ ما سمع من القرآن،

---

(1) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص120.

فإنّ بعضهم يسرع بكتابته، ومنهم من يسجّله في ذاكرته، ومنهم من يعجز أو يتكاسل، ومنهم من لا يأبه أصلاً.

انتقل، إذاً، ذلك المنطوق الأوّل إلى ناطقين غير الرّسول، وأولئك الناطقون ليس في وسعهم أن يكون نطقهم مطابقاً تماماً لنطق الرّسول؛ إذ تتحكّم في نطقهم لغتهم الأمّ؛ أي اللّهجة الّتي نشؤوا عليها وترسّخت في أجهزتهم الصوتيّة، وبها تعاملوا مع المجتمع.

فهل يكون اختلاف اللّهجة بين المنطوق الأوّل والمنطوق المتعدّد سبباً لتغيير لفظ القرآن بما يرادفه من اللّفظ في تلك اللّهجات؟

لا، ليس هذا. لا يمكن أن يغيّر أيّ قارئ للقرآن في عهد النبوّة وبعده أيّ لفظ من معجم القرآن كلّه، بحكم إيمانه واقتناعه أنّه وحي؛ فإن شاء تحريف النصّ فذلك شأن آخر وله تقنياته. كما يصعب أن يغيّر مسلم في مكّة والمدينة والطّائف حرفاً من النصّ القرآنيّ؛ لأنّه سيستعمله وسيلاحظ ذلك آخرون؛ لأنّ القرآن كتاب معروض للقراءة على كلّ النّاس في عهد النبوّة.

وبذلك نفهم أيضاً: كيف سمع به المعارضون للدّعوة المحمّديّة؟ وكيف نظروا إليه؟ وكيف جادلوا في مضمون الآيات والسّور؟ بل كيف قالوا: إن شئنا قلنا مثله؟

فالنصّ القرآنيّ منذ نزوله لم يحصل فيه تغيير كلمة بأخرى، وإلا حصلت اعتراضات في هذا الشّأن من المشركين.

ولكن كيف نفسّر اختلاف القراءات؟ لم نذكر القراءات هنا، ولكن ذكرنا ما يحصل لكلّ منطوق أوّل، قرآناً كان أو غيره، من الاختلاف البديهيّ البشريّ عندما ينتشر ويتعدّد ويتنوّع المتلقّون بحكم اختلاف نطق النصّ الأوّل، بسبب اللّهجات لا بسبب تغيير اللّفظ.

ويقتضي السّياق أن ننظر في طبيعة المجتمع الأوّل، الذي تلقّى القرآن وهو المجتمع المكيّ. وكيف نشأت ظاهرة التعدّد في القراءة.

ظاهرة التعدّد في مكّة:

إنّ المجموعة المتلقّية للمنطوق الأوّل؛ أي للقرآن بنطق الرّسول، في مكّة، متجانسة نسبيّاً، إذ لا تختلف لهجتها ولا يختلف النّطق فيها إلا بحسب النّبرات الصوتيّة، وما وجد في الشّخص من آفات النّطق. فعندما يقرأ الرّسول أوائل السّور والآيات التّي نزلت، فإنّ ذلك المنطوق الأوّل ينتشر بين المتلقّين. يبقى النصّ هو نفسه لا يطرأ عليه أيّ اختلاف، لا في لفظه ولا في النّطق به في تلك المجموعة.

يلتقي العرب في مكّة من كلّ أنحاء الجزيرة في موسمين:

- **الموسم الأوّل**: ثقافيّ شعريّ أساساً، ويحصل ذلك في عكاظ.
- **والموسم الثّاني**: عقائديّ تعبّدي أساساً، ويتمّ ذلك في زمن الحجّ.

يبثّ الرّسول دعوته، ويُسمع بعض القرآن لأولئك القادمين؛ فمنهم من يعجبه الجرس، ومنهم من يتوقّف عند المضمون، فيطلب النصّ لحفظه. وعلى هذا الأساس يختلف المتلقّون للمنطوق الأوّل، بحكم اختلاف اللّهجات.

انتقل القرآن بحكم التنقّلات التجاريّة والمواسم المختلفة والهجرة من مكّة إلى مناطق عديدة في الجزيرة العربيّة. لكنّ النصّ القرآنيّ بقي واحداً في لفظه ونطقه في مكّة. فلم تظهر فيها اختلافات الأحرف ولا اختلاف القراءات، طول الفترة المكّيّة من الدّعوة، وهي أطول من الفترة المدنيّة، وكذلك لم يظهر اللّحن في القرآن في مكّة.

المنطوق الأوّل والمنطوق المتعدّد للنصّ القرآنّي:

ظلّ النصّ القرآنيّ يتنزّل في الفترة المكيّة طول ثلاثة عشر عاماً تقريباً، محفوظاً لفظاً ونطقاً كلّه، أو بعضه، عند المسلمين في مكّة. وسمعه أيضاً أفراد وجماعات من بقيّة القبائل العربيّة. لم يتغيّر النصّ القرآنيّ في ألفاظه وكلماته وبنائه، وإنّما صار ينطق عندهم بكشكشة تميم، وبكسكسة بكر، وبشنشنة تغلب، وبغمغمة قضاعة، وبطمطمانية حمير، وبعنعنة تميم، وبرطانة قريش.

تلك الفوارق الكبيرة في النّطق بين القبائل العربيّة وبطونها أمر عاديّ في كلّ المجموعات البشريّة قديماً وحديثاً ومستقبلاً. وقد اهتمّ العلماء والأدباء بتلك الفوارق. ولعلّ **ابن عبد ربّه** (ت 328هـ) هو الّذي أولاها اهتماماً أكبر في كتاب (**العقد الفريد**).

نختار مثالاً تطبيقيّاً لنفهم طبيعة تلك الفوارق في النّطق لدى القبائل العربيّة، من خلال سورة الفيل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ① أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ② وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ③ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ④ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [الفيل: 1-5].

ما ورد في تلك السّورة هو المنطوق الأوّل؛ أي قراءة النبيّ التّي بلّغ بها كلام الله. وذلك ما سمعه النّاس في مكّة، في بداية الرّسالة المحمّديّة. فكيف يكون المنطوق المتعدّد للنصّ نفسه آنذاك؟

أوّلاً: كسكسة بكر:

«أمّا كسكسة بكر فقوم منهم يُبدلون من الكاف سيناً كما فعل التّميميون في الشّين»[1].

كيف سيقرأ قوم من بكر سورة الفيل، سواء المشركون منهم والمؤمنون، إن آمن منهم أشخاص آنذاك؟ «أَلَم تر سيْفَ فَعَلَ رَبُّس بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» «أَلَمْ يَجْعَلْ سيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ»، «فَجَعَلَهُمْ سعَصْفٍ مَّأْسولٍ».

نفترض أنّ كلّ القوم من بكر يُبدلون من الكاف سيناً، في كلّ الكلام أو في مواضع محدّدة لحرف الكاف في الكلمة، لا فرق. ولكنّ السّؤال الأوّل: هل فهم القوم من بكر مضمون النّصّ القرآنيّ في سورة الفيل كما فهمه القوم في قريش، بغضّ النظر عن تعدّد

(1) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1404هـ ج2، ص307.

المعاني اللغويّة للّفظة الواحدة مثل: أَبَابِيل، سِجِّيل، عَصْف؟ والسّؤال الثّاني: هل سيذهب القوم من بكر إلى الرّسول يسترخصون منه أن يقرؤوا القرآن بلغتهم؛ أي بلهجتهم، وإن شئت بحرفهم؟

وتتفرّع أسئلة أخرى تتضمّن في نفسها الجواب؛ منها: هل سينتظر القوم من بكر أجيالهم القادمة الّتي ربّما سعى بعضهم إلى تكييف لهجته، أو تغيّرت اللّهجة بحكم تطوّر المجتمع نفسه بالاختلاط والتعلّم والممارسة اللغويّة اليوميّة، فلا يقرؤون القرآن ولا يصلّون؟ وهل القرشيّ في مكّة يرى أنّ القوم من بكر يلحنون في القرآن؟ وهل نزل جبريل مرّة أخرى بسورة الفيل كما ينطق بها القوم من بكر؛ لكي يوسّع على النّاس في قراءة القرآن؟

ثانياً: كشكشة تميم:

«وأمّا كشْكشة تميم: فإنّ بني عمرو بن تميم إذا ذَكرتْ كاف المؤنّث فوقفتْ عليها، أبدلت منها شيناً، لقرب الشّين من الكاف في المخرج»[1].

هذه الظّاهرة موجودة إلى اليوم في العراق والخليج، ولا يقتصر الأمر على كاف المؤنّث؛ فالنّاس يسمعون في الحوارات والمسلسلات والغناء العراقيّة والخليجيّة: «يعجبتش=يعجبك، أحبتش=أحبك، منتش= منك». فهل من يقرأ «ربتش» وهي «ربّك» قرأ القرآن على حرفين أو لحن فيه؟ ونطرح الأسئلة الخمسة السّابقة نفسها.

---

(1) المرجع نفسه، ج2، ص307.

ثالثاً: كشكشة قيس:

«فَكَشْكَشَةُ قَيْسٍ يَجْعَلُونَ كَافَ الْمُؤَنَّثِ شِيناً. فَيَقُولُونَ فِي: ﴿جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مَريَم: 24] رَبُّشِ تَحْتَشِ. وَعَنْعَنَةُ تَمِيمٍ: يَقُولُونَ فِي أَنْ عَنْ. فيقرؤون: (فَعَسَى اللهُ (عَنْ) يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ)، وَبَعْضُهُمْ يُبْدِلُ السِّينَ تَاءً فَيَقُولُ فِي النَّاسِ: النَّات»[1].

رابعاً: الإقلاب في نطق اليمنيين:

لنفترض أنّ بعض اليمنيّين سمعوا من النبيّ الآية الآتية: ﴿أَفَأَمِنَ ٱلَّذِينَ مَكَرُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَخْسِفَ ٱللَّهُ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النّحل: 45].

حفظ المنطوق الأوّل بنصّه، ولكن بغير نطقه الأوّل. عاد اليمنيّ وتحدّث عن الرّسول وقال: إنّ عنده قرآناً يقول: «أفأمن إمذين مكروا إمسييات إميخسف إمله بهم إمأرد». فَهِمَ السّامعون اليمنيّون النصَّ كما فهمه القرشيّون.

فالنصّ القرآنيّ لم يتغيّر في لفظه بين قريش وبقيّة القبائل من شمال الجزيرة العربيّة إلى أقصى جنوبها، ولا في الشّام، ولا في العراق. لنتصوّر كيف كان العرب يقرؤون القرآن على سليقتهم طبيعيّاً بلغتهم الأمّ؛ أي باللّهجة التي ليس لهم غيرها ولا يستطيعون التحوّل عنها.

ولئن تعلّم العراقيّون والخليجيّون وغيرهم نطق النصّ القرآني سليماً أو أقرب ما يكون إلى ذلك، فإنّ الأمر كان مختلفاً جدّاً في

(1) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص220.

عهد النبوّة وطول القرن الأوّل الهجريّ. فعلى سبيل المثال: «كان صُهيب الرّوميّ يَرْتضخ لُكْنة روميّة»[1].

فهل كان صهيب الرّومي يغيّر لفظ القرآن كما سمعه؟ لا بدّ من أنّ الرّسول كان يعلم أنّ النّاس سيقرؤون كلام الله بلهجاتهم، وليس بلهجة قريش. فلا مسوّغ إذاً لمقولة: نزل القرآن على سبعة أحرف.

ظاهرة التعدّد في المدينة:

انتشر الإسلام في المدينة قبل الهجرة بسنوات، فقد فتحها الشابّ مصعب بن عمير؛ فتحها بالكلمة الطيّبة. إذاً، انتشر القرآن المكيّ كلّه أو بعضه في المدينة قبل الهجرة أكثر بكثير ممّا انتشر في مكّة وغيرها.

في المدينة لم يكن النّطق الأوّل من الرّسول، وإنّما كان من مصعب بن عمير ومن أوائل الأنصار أصحاب العقبة الأولى والثانيّة، ومن الّذين هاجروا من مكّة إلى المدينة قبل الرّسول رجالاً ونساء. أذاع المكيّون الأوائل النصّ القرآنيّ كما سمعوه من الرّسول بلهجة قريش. ولكن اختلف المتلقّون في المدينة اختلافاً لم يكن يوجد في مكّة، وهنا يتنزّل قول عمر: «إنّا لنرغب عن كثير من لحن أُبيّ بن كعب»؛ لأنّ في المدينة لغات: عربيّة، وسريانيّة، وآراميّة، خصوصاً. وفي تلك اللّغات لهجات عديدة، واختلافات جوهريّة في النطق؛ فلليهود، مثلاً، آفات في النّطق

(1) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج2، ص307.

يصعب تقريباً أن يتخلّص منها ولو كدح إلى ذلك كدحاً، وهذا ينطبق على أُبيّ بن كعب.

لم يكن لذلك شأن في الفترة المدنيّة من النبوّة، بحكم استيطان المهاجرين في المدينة؛ فقد تعوّد المتساكنون على تلك الاختلافات في النّطق. وعلى أساس ذلك وقع التّعامل العاديّ في الحياة اليوميّة.

نزل القرآن في المدينة، فكان النّاطق الأوّل هو الرّسول، ثمّ سمع المتلقّون؛ كلٌّ أخذَ من النصّ القرآنيّ ما شاء، هذا يعتمد على ذاكرته، وذاك يكتب، وثالث يجمع بين الطّريقتين. يلتقي المسلمون في المسجد النبويّ؛ كلٌّ يقرأ النصّ القرآنيّ العربيّ الأوحد بلهجته، بما فيها من آفات النّطق. لا تحدث بلبلة ولا خصومات حول تلك القراءات. وإن وقع فلا يزيد على حادثة أو اثنتين من قبل بعض الأجانب عن المدينة. وقد فصل الرّسول القول، وحسم الأمر، ورفع الخلاف: «هكذا تقرأ»، وليس «هكذا أنزلت».

لم تحدث أيّة واقعة وردت في كلّ الرّوايات عن تلك الأحرف. لم يختلف عمر وهشام، ولم يختلف ابن مسعود وأبيّ بن كعب، ولم يختلف رجل وآخر، حول قراءة النصّ القرآنيّ في لفظه، ولا في أيّ شيء آخر، وإنّما اختلفوا في اللّهجة وليس في اللّغة العربيّة، وهذا لا يكون سبباً لتلك الخرافات السّبع.

في المدينة، أكمل الله للمؤمنين دينهم، وأتمَ عَلَيْهم نِعْمَته، وَرضي لَهمُ الإِسْلَامَ دِيناً. انتهى بذلك دور الرّسول. القرآن كلّه

منشور على الأرض من السّاحل الشرقيّ للبحر الأبيض المتوسّط إلى اليمن، مركّزاً في الجزيرة العربيّة كلّها، شائعاً في الحجاز، ومكثّفاً في المدينة. لا يختلف النصّ القرآنيّ في لغته الأمّ، وهي العربيّة، في كلّ تلك المناطق ولو بحرف.

ولكن يختلف النّطق به بحسب اللّهجات الّتي لا تُحصى. وفي ذلك النّطق المختلف نجد اختلافات في الحركات الإعرابيّة أساساً لاختلاف النّحو بين القبائل؛ إذ كانت كلّها تجهل ما النّحو، وما الإعراب، ولا حاجة لها بذلك، ومن ضمنها قريش.

نجد أيضاً اختلافات في الأداء الصوتيّ من حيث اختلاف القبائل والبطون في الإشباع والإمالة والتّفخيم والتّرقيق. وكلّ ذلك كان مجهولاً عندها. ونجد اختلافات نطقيّة مثل إبدال الكاف سيناً أو شيناً، أو عكس ذلك، وما شابه ذلك في النّطق البديهيّ للعرب وغيرهم. وربّما وُجد من حرّف النصّ القرآنيّ عمداً وأذاع ذلك. المهمّ أنّ النطق بالقرآن متعدّد لا حصر له. والمرجع الوحيد للنصّ القرآني هو العربيّة، وليست لغة قريش ولا لغة أيّة قبيلة.

استهدى المسلمون بعد وفاة الرّسول بالقرآن مرجعاً لهم في إنشاء الدّولة وتوحيد الأمّة، ونشر ثقافة مسلمة متكاملة ومتواصلة تأخذ بالأسباب بدءاً بنشر التّعليم والعلم والبحث والتّجربة. وفي خلافة أبي بكر وعمر تشكّلت ملامح الدّولة الإسلاميّة الأولى. أعطوها: التاريخ الهجريّ، وأعطوها نواة التّنظيم الإداريّ: دواوين وسجلّات، وأعطوها أوّل نظام للرّعاية الاجتماعيّة، وأعطوها العدالة الاجتماعيّة، ومنحوها أهمّ توسّعاتها الجغرافيّة

على حساب الإمبراطوريّة الفارسيّة، وخرج البيزنطيّون من الأردنّ وفلسطين وسورية ولبنان.

وفي تلك السّنوات، تحرّر الصّحابة، وساحوا في البلدان ينشرون علومهم ومذاهبهم. امتنعوا عن رواية الحديث في المساجد والأسواق منذ أيّام عمر، ولكنّهم انتصبوا رجالاً ونساءً يُقرئون الأطفال أولاداً وبناتٍ القرآنَ، ويقرئونه النّاس، ويملون المصاحف. وهكذا دخل النصّ القرآنيّ المكتوب انطلاقاً من ذلك المنطوق المتعدّد.

هل هذا الانتقال من المنطوق إلى المكتوب يحدث تغييراً في النصّ القرآنيّ المنطوق بالعربيّة والشّائع في الجزيرة كلّها والشّام والعراق وإيران ومصر آنذاك؟ هل يمكن أن يحصل تغيير في النصّ القرآنيّ المكتوب نظراً لغياب أيّة سلطة سياسيّة أو دينيّة تراقب ذلك المكتوب؟ بتعبير آخر: هل تشكّل المصحف وكرّس نصّه طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السّلطات العقائديّة، ثمّ رسّخ على هيئة مدوّنة نصيّة رسميّة لأنّها متولّدة عن مجموعة من القرارات المتّخذة من قبل السّلطات المأذونة والمعترف بها من قبل الطّائفة، ومغلقة لأنّه لم يعد مسموحاً لأيٍّ كان أن يضيف إليها أيّ كلمة أو يحذف منها أيّ كلمة، أو يعدّل في المصحف أيّ قراءة معترف بأنّها صحيحة. كما أكّد ذلك محمّد أركون؟

إن كان القارئ لا يحتاج إلى من يعطيه الجواب، فإنّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّه في عهد عمر كلّه لم يظهر المصحف؛ بل تعدّدت

مصاحف في أرجاء الدّولة بإملاء من شاء وكتابة من أراد. ولكن هل هذا يحرّف القرآن؟

لا يحرّف القرآن؛ ذلك النصّ المحفوظ والشّائع والمفتوح، وإنّما يحرّف مصحفه من شاء أن يكون له مصحف، ولكنّه لن يكون له أثر على النصّ القرآنيّ المسموع في المساجد والكتاتيب وحلقات الدروس في أرجاء الدّولة كلّها.

لم يحرّف النصّ القرآنيّ الأصليّ، وإنّما ظهرت فعلاً تلك القراءات.

رأس عثمان بن عفّان الدّولة؛ ترأّسها وهو لا يبعد عن الشّيخوخة المزمنة؛ ترأّسها وله نمط حياة شخصيّ مناقض لما كان عليه عمر؛ ترأّسها وقد ابتعدت حدودها الجغرافيّة حتّى كأنّها لم يعد لها حدود؛ ترأّسها وقد سرت بين المسلمين ثقافات الدّول والمجتمعات من بيزنطة إلى الصّين؛ ترأّسها وجيل أبناء الصّحابة لا علاقة له بعقليّة آبائه في اتّصالهم بالقرآن، وبشخص الرّسول، وفي مفهوم الإيمان. جيل ملأ رأسه التميّز بحكم دور آبائه في نشر الإسلام، وفي القيادة الحربيّة والسياسيّة. جيل يملك ثروات طائلة.

تلك القراءات وتلك المصاحف الشخصيّة، التّي انتشرت في زمن عمر، هي الّتي صارت المرجع للقرآن في زمن عثمان. ونظراً إلى أنّ كلّ من شاء من الصّحابة وغيرهم أذاع قراءته ومصحفه، فقد فهم عامّة المسلمين من الشّام إلى كابل أنّ الاختلافات في القراءات هي اختلافات في القرآن. وهو فهم طبيعيّ، وإذا حصل أن تخاصم

صحابيّان أو إمامان أو مدرّسان بسبب تلك القراءات، فقد ترسّخ في أذهان عامّة المسلمين أنّ القرآن مختلف. وانبثقت تلك الظواهر التي ذكرنا بعضها وشاعت وصارت قضيّة دولة قبل أن تكون قضيّة دين.

ولنفترض أنّ عثمان كوّن تلك اللّجنة، ونسخت بضع مصاحف عثمانيّة، فقد تبيّن أنّها لم يكن لها أيّ أثر، ولم يأبه بها الولاة والقضاة من الصّحابة. ولا رأى صحابيٌّ على قيد الحياة أنّ مصحف عثمان يلزمه أو يعنيه في شيء؛ فالأفضل أن نقول: لم يكوّن عمر لجنة، ولا نسخ عدداً من المصاحف، ولا أرسل مصحفاً.

يُحاصر عثمان في منزله، ويُمنع الماء والطّعام، ويُقتحم منزله، ويُعذّب وهو في الثمانين من عمره، ويُقتل أبشع قتلة، ويُمنع من الدّفن، ثمّ يُدفن ليلاً في أقرب مكان إلى منزله. ولكن عندما استُشهِد كان بين يديه مصحف؟

ماذا حدث للقرآن في زمن الفتنة وما بعدها؟ لا شيء في النصّ القرآنيّ العربيّ الشّائع بين النّاس. ولكن ازداد عدد القراءات زيادة مهولة، وتأكّدت أهميّة تلك القراءات مرجعاً أساسيّاً للقرآن مع الرّجوع إلى بعض النّسخ المخطوطة التي توسّع انتشارها أيضاً.

تنقلب قراءة القرآن من مجرّد اختلاف في القراءات إلى سببٍ حقيقيّ للصّراعات الطائفيّة والسياسيّة والعقائديّة، وتحزّب القرّاء، كلّ طائفة وراء إمامها، وكلّ فرقة وراء شيخها.

فكيف الطّريق إلى إثبات أنّ قراءة حزب أو طائفة هي القراءة ولا قراءة غيرها؟ ليس هناك أفضل من الأحاديث، وانتشر وضع

الأحاديث لتكريس القراءات، كما ازدهرت ثقافة تفضيل أشخاص وعائلات وقبائل ومذاهب، أو لتكفير أولئك.

في ذلك الاضطراب السياسي، وتلاعب الولاة بأموال الدّولة وممتلكاتها، وانقلاب ولائهم من زعيم إلى آخر، وما أصاب المسلمين من فتن، ظهرت روايات الأحرف وما شابهها، وظهرت روايات اللحن في القرآن، ونُسبت إلى عثمان وعائشة، وظهرت روايات تنسب قراءة إلى صحابيّ أو آخر.

وعلى الرغم من ذلك؛ بل من أجل ذلك، بقي النصّ القرآنيّ سليماً في لفظه وترتيبه وسوره وآياته كما بلّغه الرّسول. كيف ذلك والمفروض أن يحرّف في تلك الظّروف؟

لم يعتنِ أيّ حاكم بالقرآن؛ أي لم يُصدر أحدٌ منهم قراراً بفرض قراءة ولا بنشر مصحف، ولم يمنع أيّ واحد منهم أن يحفّظ القرآن في المساجد وفي الكتاتيب وفي المنازل بحسب تلك القراءات. لم يتدخّل أيّ واحد منهم لإصلاح ذلك اللّحن المزعوم في القرآن؛ بل كثيرون هم الّذين سجّلوا النصّ القرآنيّ منحوتاً في الحجارة في المساجد والمدارس والمستشفيات وغيرها. ويذكر أنّ الوليد بن يزيد أمر بكتابة القرآن من سورة الشّمس إلى آخر السّور القصار في المسجد الّذي بناه في دمشق، والذي سمّي المسجد الأمويّ.

فهل لاحظ المسلمون واليهود والمسيحيّون اختلاف تلك النّصوص المنحوتة عن النصّ القرآنيّ؟ أليس ذلك دليلاً على

وحدة النصّ القرآنيّ وخلوّه من التّحريف؟ ولكنّ المهمّ من ذلك أنّه لم يكن لأيّة فرقة أو طائفة أو مذهب عقائديّ أو فقهيّ القدرة على فرض قرآنها. ولا كان ذلك من مصلحتها.

الاختلاف في القرآن:

هل يوجد اختلاف في النصّ القرآنيّ؟

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّسَاء: 82].

تقرّر الآية أنّ القرآن أُنزل للتدبّر؛ فالله تعالى يضع كتابه على محكّ العقل، ويدعو إلى الإمعان فيه وتمحيصه وتفهمه وفهمه من الدّاخل، ويحثّ النّاس على تدبّره دون حصر، ويستنكر على من لا يتدبّره.

تعلمنا الآية أنّ في الكتاب اختلافاً يسيراً أو قليلاً، وهو تنبيه مبدئيّ للقارئ حتّى لا يفاجأ ولا يتعجّب إن وجد اختلافاً يسيراً، وهي -لعمري- واقعيّة تتجاوز واقعيّة النّاس، وهذا التّنبيه شرط مهمّ لقراءة القرآن قراءة عقليّة نزيهة متأنّية مجرّدة من الآراء والأحكام المسبقة.

نجد تلميحاً حول حريّة القارئ في اعتبار القرآن من عند الله أو من عند غير الله؛ فإن تدبّر القرآن من داخله بعقل سليم ودون أحكام مسبقة، ووجد ذلك القارئ اختلافاً كثيراً في القرآن، فقد أعلمه أنّه «من عند غير الله». وإن لم يجد، فإن شاء آمن بالله واليوم الآخر، وإن شاء رفض وأدبر، وقد قامت عليه الحجّة.

ذلك يعني أنّ الله عزّ وجلّ وضع في صدق رسوله في محكّ العقل، والإشكال هو في تحديد الاختلاف في كيفيّته ومواقعه في القرآن وحجمه.

يتمثّل الاختلاف اليسير في القرآن في ثلاثة مواضع:

- **أوّلاً**: اختلاف الظّاهر: هو اختلاف ظاهر وجليّ سريعاً ما لفت انتباه المتحذلقين في النّحو، فعدّوه لحناً أو خطأ في المصحف، مثل: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: 63]، ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النِّسَاء: 162]، ﴿وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [المَائدة: 69]، وما شابه. وقد نزلت تلك الآيات كما هي، ولا خطأ فيها ولا لحن. ونعلّل ذلك بأنّ تلك «الأخطاء اللغويّة» هي من كلام العرب الأصليّ في لهجاتهم تجيء عادة شاذة على غير قياس عام. ودليل ذلك ما استدلّ به النحويّون من الشّذوذ عن النّحو والإعراب في كلام العرب، ولاسيما الشّعر الجاهليّ، وديوان الشّعر الجاهليّ مليء بمثل تلك الأخطاء والأمثلة.

- **ثانياً**: اختلاف النّظر النّسبي أو الجزئي الذي ينظر إلى جانب ويهمل آخر، وقد برز عند المتحذلقين في الكلام والجدل، فعدُّوه تناقضاً أو خطأً؛ وهو ما تعلّق بآيات الغيب المطلق الّتي سمّاها القرآن: المتشابهات؛ لأنّها لا تُفهم إلا ضمن تشبيه أو مثال. وهذه الرّمزية في القرآن لا نعرف من تصدّى لها بالبحث قديماً وحديثاً.

وقد ذكر الفخر الرّازي (ت 606هـ) بعض الأمثلة في صيغة استفهاميّة: «فإن قيل أليس قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القِيَامَة: 22-23] كالمناقض لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: 103]؟ وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر؟ وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحِجر: 92] كالمناقض لقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرَّحمٰن: 39]»[1].

ما ورد في القرآن خاصّاً بالذّات الإلهيّة؛ أي الصّفات، أو ما ورد عن الجنّة والنّار والملائكة، جاءت على هيئة تشبيهات وتمثيلات تقريبية للذّهن، وهي أخبار وتطمينات تلبّي تطلّعات الإنسان وميوله لاكتشاف أسرار الغيب. ولكنّ المسلمين لم يكتفوا بذلك؛ بل جادلوا فيه وتنازعوا في مشاغل الفهم والتّأويل.

- **ثالثاً**: هذا الفهم هو ما يستخلصه ويستنتجه القارئ من النصّ القرآني؛ فهو جدل مع النصّ، ولئن كان هذا الجدل من خارج النصّ فإنّه مبنيّ عليه في جوانب أخرى تتعلّق بالمفاهيم والإحالات. ولكلّ قارئ -لا محالة- آفاق معرفيّة خاصّة وقدرات وميولات متباينة ذات أبعاد ثقافيّة واجتماعيّة، لذلك لا يكاد يتّفق شخصان على فهم النصّ القرآنيّ. واستعمل القرآن كلمة «فيه» ذات الدّلالة المكانيّة؛ لأنّ ظاهر النصّ القرآنيّ في آيات الغيب المطلق وفي تلك الشواذّ اللغويّة يؤدّي بالضّرورة إلى استنتاج أنّ في

---

(1) الفخر الرّازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ ج10، ص152.

القرآن اختلافاً. وأكثر الاختلاف اليسير، في نهاية الأمر، في الفهم لا في النصّ القرآنيّ ذاته؛ ذلك هو الاختلاف اليسير في القرآن الكريم وهو، كما قال الفخر الرّازي، تناقض أو تضارب، ولكنّه في العقل القاصر عن إدراك الغيب.

إشكاليّة الرّبط بين القراءات والمصاحف:

«قَالَ الْقَاضِي: وَهَذِهِ الْمَصَاحِفُ إِنَّمَا كَانَتْ تَذْكِرَةً لِئَلَّا يَضِيعَ الْقُرْآنُ، فَأَمَّا الْقِرَاءَةُ فَإِنَّمَا أُخِذَتْ بِالرِّوَايَةِ لَا مِن الْمَصَاحِفِ»[1].

المقصود بالقاضي في النصّ هو عياض بن موسى بن عياض اليحصبي المعروف بالقاضي عياض (476-544هـ)، الذي استعمل مصطلح المصاحف ولم يقل: المصحف. فلو كان للمسلمين في القرن السّادس الهجريّ مصحف واحد في كلّ أقطارهم ودويلاتهم، هل كان عياض يقول ذلك؟

أليس هذا تأكيداً من القاضي عياض أنّ المسلمين كانوا إلى زمانه، على الأقلّ، مختلفين في القرآن، وأنّ لكلّ دولة أو جماعة قرآنها. ثمّ جاء بعد عياض مَن فرض مصحفاً مرجعيّاً واحداً على المسلمين؟ وربّما حدث ذلك في الخلافة العثمانيّة التركيّة، ألا يكون ذلك منطقيّاً؟ الأمر ممكن نظريّاً وعمليّاً. ولنا في التّاريخ دلائل ووقائع: فالبيعة اليهوديّة الكبرى فرضت على اليهود العهد القديم، بعد عزرا واضع الشّريعة اليهوديّة، بثمانية قرون على

(1) ابن العربيّ، أحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 1424هـ/ 2003م، ج2، ص613.

الأقلّ. وفرض الفاتيكان العهد الجديد على المسيحيّين أربعة قرون تقريباً، بعد ظهور بطرس ولوقا ومتّى ويوحنّا، واضعي الدّين المسيحيّ.

ولكنّ كلام القاضي عياض يؤكّد لنا أنّ المسلمين لم يكن لهم من مرجع للنصّ القرآنيّ غير الرِّوَايَةِ؛ أي القراءات، إلى منتصف القرن السّادس الهجريّ تقريباً؛ فهو يعني ببساطة أنّه لم يكن للمسلمين «لاهوت»؛ أي هيكل دينيّ كالبيعة والكنيسة، يمتلك وحده النصّ القرآني حفظاً أو كتابةً. ولذلك جرت عادة المسلمين ألا يذهبوا إلى إمام في الفقه أو القراءات ليتعلّموا قرآنهم ويحفظوه، وإنّما كانوا يلتجئون إلى الكتاتيب والمدارس. ويحصل دائماً أنّ عامّة النّاس هم الّذين يذكّرون إمام الصّلاة إذا أخطأ أو نسي.

هذا لم يكن يحدث بين اليهود والمسيحيّين قبل طبع الكتاب المقدّس، في القرن التّاسع عشر، بلغات مختلفة في البلدان الأوربيّة وغيرها.

وحتّى عندما برزت العائلة العثمانيّة عام: (687هـ/ 1288م)، وتمّ فتح القسطنطينيّة لأوّل مرّة عام: (857هـ/ 1453م)، لم يكن السّلاطين الأتراك مشغولين بالقرآن، ولم يفكّر أحد منهم في فرض مصحف في الأناضول. فإلى حدّ القرن السّادس عشر المسيحيّ، لم يفرض الأتراك على المسلمين مصحفاً ولا قرآناً.

فرض الملوك منذ القرن الثّالث الهجريّ، ثمّ الولاة والقضاة، العقائد والمذاهب الفقهيّة وكتبَ الحديث وبعض القراءات،

وفُرضت السّياسةُ القوميّةُ والإقليميّةُ والعنصريّةُ والجهلُ. وأشاع كثير من العلماء الشّعوذة والتّواكل والانتظار بين المسلمين. ولكن، لم يفرض أحد مصحفاً ولا قرآناً.

ولكن كيف فُرِضت القراءات، ومن أين أُخِذَت؟ أهي قراءات النبيّ أم الصّحابة أم القرّاء؟ ولماذا نجد عند المسلمين اليوم قراءات عديدة؟ وما علاقة كلّ ذلك بالرّسم في المصحف أو المصاحف؟

نجد ذكر المصحف الإمام أو مصحف عثمان أو المصحف العثمانيّ في أقدم المراجع منذ القرن الثّاني الهجري. وما زال ذلك مستعملاً إلى اليوم، حيث يُذكر متعلّقاً بالرّسم، ولا دخل للقراءات فيه. ويذكر خاصّة عند حديث المصنّف عن الاختلافات في الرّسم في ذلك المصحف نفسه، وعن اختلاف بقيّة مصاحف الأمصار عنه.

لتوضيح المسألة نبدأ بالتّفريق بين المصطلحات الثّلاثة:

المصحف الإمام:

هذا التّركيب الوصفيّ يُنسب قولُه إلى عثمان: «يا أصحاب محمّد، اجتمعوا فاكتبوا للنّاس إماماً». وعلى هذا، هو يعني القدوة في النّطق والرّسم للنصّ القرآنيّ. وفي قول عثمان يعني كلّ النّسخ التي ستكتبها اللّجنة المكلّفة بالتّدوين، وهو التّعبير الأكثر شيوعاً.

مصحف عثمان:

أُطلِقَ هذا التّركيب الإضافيُّ في أوّل الأمر على المصحف الّذي كان بين يدي عثمان مفتوحاً وهو يقرأ يوم قُتل؛ قُتِل

والمصحف مفتوح وتناثر الدّم على إحدى ورقاته. ويقال: إنّ معاوية استعمل تلك الورقة وأنامل نائلة زوجة عثمان التي قُطعت وهي تحمي زوجها، ليهيج عاصمته دمشق والشّعب الشاميّ، للأخذ بثأر عثمان عندما كان هو وعليّ يتقاتلان، ثمّ استُعمِلَ مرادفاً للتّركيب السّابق.

المصحف العثمانيّ:

هذا تعبير غامض ومبهم. لا يدري أحد إلى أيّ مصحف حقيقيّ يشير. وهذا التّعبير يستعمله كلّ من تحاشى ذكر المصحف الإمام. وإنّما يُذكر للدّلالة على الرّسم وفق المصحف الإمام. وقد لاحظ ابن كثير أنّها سُمِّيت كذلك نسبةً إلى أمر عثمان وزمانه: «يقال لهذه المصاحف الأئمّة، وليست كلّها بخطّ عثمان؛ بل ولا واحد منها، وإنّما هي بخطّ زيد بن ثابت. وإنّما يُقال لها المصاحف العثمانيّة نسبةً إلى أمره وزمانه»[1].

ظهرت في فترات تاريخيّة مصاحف على بعض صفحاتها قطرات حمراء، أو قطرات دم كما قيل، وعُرضت على أنّها مصحف عثمان. ثمّ تبيّن فيها الكذب والتحيّل. ومهما يكن، فإنّ مصحف عثمان هو مصحف شخصيّ قد يكون أنجزه قبل تولّيه الرّئاسة، فهو، بهذا الاعتبار، مصحف آخر من مصاحف الصّحابة.

وأيّاً كان المراد بتلك التّعابير الثلاثة، فإنّ المصحف العثمانيّ

---

(1) ابن كثير، البداية والنّهاية، (م.س)، ج7، ص243.

قد ذهب كما قال مالك بن أنس؛ بل غبر قبل ولادته. فلا يكون هذا المصحف أصلاً للرّسم القرآنيّ ولا مرجعاً له.

بين المصحف والقرآن:

ميّز محمّد أركون بين المصحف والقرآن، فقال: «قلت المصحف ولم أقل القرآن؛ لأنّه يدلّ على الشّيء المادّي الّذي نمسكه بين أيدينا يوميّاً. ولأنّه يقابل التّوراة والأناجيل بالضّبط؛ فهو كتاب مؤلّف من صفحات سجّل فيها الخطاب القرآنيّ بالخطّ المعروف»[1].

لم يغب هذا الفهم التبسيطي عن المسلمين، ولكنّهم عندما يستعملون مصطلح المصحف ينظرون إلى المضمون وليس إلى الشّكل أو المادة المكتوبة، فلا يميّزون بينهما. وإنّما جاء التّدقيق والتّمييز مع مشكلة خلق القرآن. وفي هذا السّياق نتحدّث عن المصاحف المنشورة اليوم بين النّاس في المغرب، وهي في الغالب مصحف واحد على قراءتين: قراءة قالون (120-220هـ)، وقراءة ورش (110-197هـ)، وأصلهما واحد هو نافع (70-169هـ).

فإن كان لبعض الطوائف والفرق والعائلات مصحف فيه نصّ يختلف كليّاً أو جزئيّاً في مضمونه وسوره وآياته وترتيبه وجمله عن المصحف المنشور، وهي تخفيه على طريقة البيعة والكنيسة، فذلك من حقّها وشأنها، ولكنّه ليس القرآن الّذي يعتمده النّاس.

(1) أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص86.

أمّا في المشرق فقد انتشرت قراءة حفص (90-180هـ) عن عاصم (ت 127هـ)، وبحسب الإمام الشّاطبي (538-590هـ)، إنّ إتقان حفص لروايته عن عاصم، وقوّة سنده، وسهولة الأداء، من الأسباب المهمّة في انتشار روايته؛ إذ يقول في ذلك:

فَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ وَعَاصِمٌ اسْمُهُ
فَشُعْبَةُ رَاوِيهِ الْمُبَرِّزُ أَفْضَلَا
وَذَاكَ ابْنُ عَيَّاشٍ أَبُو بَكْرٍ الرِّضَا
وَحَفْصٌ وَبِالإِتْقَانِ كَانَ مُفَضَّلَا[1]

لا يعني هذا أنّ المسلمين قرؤوا قرآنهم نصفهم على قراءة حفص والآخر على قراءة نافع منذ القرن الثّاني للهجرة، وإنّما هو انطلاق من الحاضر بالتّراجع الزّمني.

لا نظنّ القارئ في حاجة إلى القول إنّ المصحف، الذي يشتريه اليوم من أيّة مكتبة عموميّة في أغلب البلدان الإسلاميّة لا يخرج عن كونه طبعة جديدة مهما كان مظهرها وتزويقها للمصاحف التي بدأت تنتشر حينما نشطت حركة طباعة المصاحف من مصر وتركيا اللتين كانتا تُقرأان بقراءة عاصم من رواية حفص، وشاعت القراءة برواية حفص عن عاصم بدءاً من أوّل هذا القرن.

---

(1) الشّاطبي، القاسم بن فيرّه، متن الشّاطبيّة المسمّى حرز الأماني في القراءات السّبع، مراجعة محمّد تميم الزّعبي، دار الهدى، المدينة المنوّرة، 1996م، ص3.

وأكثر المصاحف المنتشرة في بلاد المشرق إنّما هي منسوخة عن المصحف الأميري، الذي طبعته الحكومة المصريّة عام (1342هـ/ 1924م)، ثمّ شرعت السعوديّة في طبع مصحف المدينة، ونشره في العالم الإسلامي، منذ عام 1980م.

الاختلاف في القراءات: سورة الفرقان أنموذجاً:

مشكلة القراءات هي مشكلة كلّ العلوم الدّينية التّي تأسّست على الرّوايات المتعدّدة والمختلفة والمتضاربة. وقد احتاجت في نشأتها وتطوّرها إلى كثير من الجهد العقلي في التّرتيب والتّوفيق. ومع ذلك ظلّت تشكو من الاختلاف والتّباعد في الآراء وعدم الاتّفاق على أيّ شيء.

وقد اخترنا أنموذجاً تطبيقيّاً لبيان طبيعة تلك المشكلة، من خلال الاختلاف في القراءات الذي حصل في سورة الفرقان. ونبدأ بشهادة ابن حجر من كتاب **(فتح الباري)**، حيث قال: «لَمْ أَقِف فِي شَيْء مِنْ طُرُق حَدِيث عُمَر عَلَى تَعْيِين الْأَحْرُف الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا عُمَر وَهِشَام مِنْ سُورَة الْفُرْقَان. وَقَدْ زَعَمَ بَعْضهم فِيمَا حَكَاهُ ابْنُ التِّين أَنَّهُ لَيْسَ فِي هَذِهِ السُّورَة عِنْد الْقُرَّاء خِلَاف فِيمَا يَنْقُص مِنْ خَطّ الْمُصْحَف سِوَى قَوْله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا﴾ [الفُرقان: 61] وَقُرِئَ: "سُرُجًا" جَمْع سِرَاج، قَالَ: وَبَاقِي مَا فِيهَا مِن الْخِلَاف لَا يُخَالِف خَطَّ الْمُصَنِّف. قُلْت: وَقَدْ تَتَبَّعَ أَبُو عُمَر بْن عَبْد الْبَرّ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ الْقُرَّاء مِنْ ذَلِكَ مِنْ لَدُن الصَّحَابَة وَمَنْ بَعْدهمْ مِنْ هَذِهِ السُّورَة فَأَوْرَدْته مُلَخَّصاً وَزِدْت عَلَيْهِ قَدْر مَا ذَكَرَهُ

وَزِيَادَة عَلَى ذَلِكَ، وَفِيهِ تَعَقُّب عَلَى مَا حَكَاهُ اِبْن التِّين فِي سَبْعَة مَوَاضِع أَوْ أَكْثَر. فتَكُونُ جُمْلَتهَا نَحْوًا مِنْ مِائَة وَثَلَاثِينَ مَوْضِعًا»[1].

مِئة وثلاثونَ مَوْضِعاً هي جملة الاختلافات في سورة الفرقان وحدها. أمر مهول حقّاً!!

فلنحاول تفكيك المسألة من أجل التّبسيط والتّوضيح واستقراء بعض النّتائج من خلال النّقاط الآتية:

- **أوّلاً**: يتعلّق حديث عمر الذي ذكره ابن حجر بالخلاف الذي حصل بين عمر بن الخطّاب وهِشَام بن حَكِيم بْن حِزَام في قراءة سورة الفرقان، ولم يبيّن الحديث الذي عرض ذلك الاختلاف نوعه ولا موضعه.
- **ثانياً**: نفهم من كلام اِبْن التِّين أَنَّهُ لَيْسَ فِي هَذِهِ السُّورَة خِلَاف حول النّقص أو الزّيادة إلا في موضع واحد تعلّق بكلمة «سراجاً». أمّا خلافات القراءة فهي عديدة جدّاً.
- **ثالثاً**: تَتَبَّعَ ابْن عَبْد الْبَرّ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ الْقُرَّاء، فأراد ابن حجر التأكّد بنفسه، فلخّص ما توصّل إليه ابن عبد البرّ وزاد عليه.
- **رابعاً**: توصّل ابن حجر بالاستقراء والمتابعة والإحصاء إلى أنّ في سورة الفرقان مِئَة وَثَلَاثِينَ مَوْضِعاً مختلفاً في قراءتها مِن قِبل الصَّحَابَة وَمَنْ جاء بَعْدهمْ.

كلّ ذلك يفيد أنّ المسلمين لم يكتفوا بأخذ تلك القراءات

---

(1) ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج9، ص33.

الشّائعة يقيناً منهم أنّها مرويّة كلّها عن الرّسول؛ بل جعلوا كلام العلماء من السّلف صدقاً لا يناقش.

وقد أضاعوا كثيراً من الجهد والوقت بحثاً في المتناقضات والتّرّهات، فلم يزدهم ذلك إلا مزيداً من التّعقيدات والاختلافات.

ومن هذه التّعقيدات اختلاف التّقدير لمواضع تلك الاختلافات بين ثلاثة اتّجاهات:

1- الذين لم يجدوا خلافاً في السّورة سِوَى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا﴾ [الفُرقان: 61].

والحقيقة أنّ «سِراجاً» و«سرجاً» ترسمان بالصّورة نفسها في المصحف. ويمكن قراءتها مفرداً وجمعاً، فليس ذلك اختلافاً؛ لأنّ المدّ لم يكن يرسم أصلاً خصوصاً في وسط الكلمة؛ فالرّسم «سراجاً» في المصحف هو نتيجة لما نسب إلى عبيد الله بن زياد، الذي ظهر نحو سبعين للهجرة؛ فهو ليس من مصاحف الفترة السّابقة.

2- ابن عبد البرّ الّذي أحصى ستّين موضعاً.

3- ابن حجر العسقلاني الّذي اكتشف سبعين أخرى.

ذلك التّضارب في إحصاء مواضع الاختلاف في سورة الفرقان سببه **الأوّل**: هو الرّسم في المصاحف الشّائعة، وما طرأ عليها من تحسينات عبر القرون.

والثّاني: هي القراءات التي تشبّث بعضهم برسم في زمن، واتّبعه آخرون في زمن متأخّر؛ فالمرجع في الرّسم ليس المصحف الإمام ولا هو المصحف العثمانيّ.

لا يسمح المجال لاستعراض «المِائَة وَثَلَاثِينَ مَوْضِعًا» الّتي أوردها ابن حجر في كتاب فتح الباري، ولكن نعرضها ضمن جدول يلخّص أبرز تلك الاختلافات، وهي (20) اختلافاً في القراءة في سورة الفرقان.

الآية	موضع الاختلاف	القراءة	القرّاء	رقم
61	وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا	سُرُجًا	؟	1
1	الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَان	أَنْزَلَ	أَبُو الْجَوْزَاء، أَبُو السِّوَار	2
1	عَلَى عَبْده	عِبَاده	عَبْد الله بْن الزُّبَيْر، عَاصِم الْجَحْدَرِيُّ	3
		عَبِيده	مُعَاذ أَبُو حَلِيمَة، وَأَبُو نَهِيك	4
5	اِكْتَتَبَهَا	أُكْتُتِبهَا	طَلْحَة بْن مُصَرِّف، وَرُوِيَتْ عَن النَّخَعِيّ	5
7	فَيَكُونَ	فَيَكُونُ	عَاصِم الْجَحْدَرِيُّ، يَحْيَى بْن يَعْمُر	6
8	أَوْ تَكُون لَهُ جَنَّة	يَكُون	الْأَعْمَش وَأَبُو حُصَيْن	7
8	يَأْكُل مِنْهَا	نَأْكُل	الْكُوفِيُّونَ سِوَى عَاصِم، بِالنُّون	8
10	وَيَجْعَل لَك قُصُورًا	يَجْعَلُ	اِبْنُ كَثِير، ابْنُ عَامِر عَنْ عَاصِم، مَحْجُوب عَنْ وَرْش	9
		يجْعَلْ	الْبَاقُونَ عَلَى طَرِيقَة أَبِي عَمْرو بْن الْعَلَاء	10
		يَجْعَلَ	عُمَر بْن ذَرّ، ابْنُ أَبِي عَبْلَة، طَلْحَة بْنُ سُلَيْمَان، عَبْد الله بْن مُوسَى	11

الآية	موضع الاختلاف	القراءة	القرّاء	رقم
13	مُقَرَّنِينَ	مُقَرَّنُونَ	عَاصِم الْجَحْدَرِيُّ وَمُحَمَّد بْن السُّمَيْفِع	12
13	ثُبُورًا	ثَبُورًا	الْجَحْدَرِيُّ وَمُحَمَّد بْن السُّمَيْفِع	13
17	وَيَوْم نَحْشُرهُمْ	يَحْشُرهُمْ	اِبْنُ كَثِير، حَفص عَنْ عَاصِم، أَبُو جَعْفَر، يَعْقُوب، الْأَعْرَج.	14
17 و55	مِنْ دُون اللَّه	مِنْ دُوننَا	اِبْن مَسْعُود وَأَبُو نَهِيك وَعُمَر بْن ذَرّ	15
	فَيَقُول	فَنَقُول	اِبْن عَامِر، طَلْحَة، سَلَّام، ابْن حَسَّان	16
18	مَا كَانَ يَنْبَغِي	يُنْبَغَى	أَبُو عِيسَى الْإِسْوَارِيّ وَعَاصِم الْجَحْدَرِيُّ	17
22	حِجْرًا مَحْجُورًا	حُجْرًا	الْحَسَن، الضَّحَّاك، قَتَادَة، أَبُو رَجَاء	19
40	أَمْطِرَتْ	مُطِرَتْ أَمْطِرُوا أَمْطَرْنَاهُمْ	مُعَاذ أَبُو حَلِيمَة، زَيْد بْن عَلِيّ، أَبُو نَهِيك، اِبْن مَسْعُود، اِبْن مَسْعُود.	20

للمسلم مواقف من اختلاف القراءات لعلّ أبرزها:

- **التّقدير**: تقدير تلك الجهود المضنية والأشهر والسّنين التي أمضاها علماؤنا في تتبّع الاختلافات في القراءات التي لا يحصى لها عدد، والدقّة المتناهية في تسجيلها. تلك الاختلافات هي ما أطلق عليها «اللّحن في القرآن».

- **الاحترام**: احترام الأمانة العلميّة عند أولئك العلماء واحترام نزاهتهم واحترام بداهتهم في تدوين تلك الاختلافات ونشرها شفويّاً في دروسهم، وكتابيّاً في مصنّفاتهم.
- **الاستغراب**: استغراب تلك البداهة؛ إذ لم يدُرْ في خلد أحدهم أنّ عملهم هو حجّة المبشّرين والمشكّكين في النّصّ القرآنيّ؛ فليس لأولئك من مرجع أوّليّ وأصليّ غير تراثنا.
- **العجب**: العجب الحقيقيّ والكبير: كيف رأى علماؤنا أنّ تلك الاختلافات في القراءات هي الأحرف السّبعة، أو منها، وكيف صدّقوا حديث عمر وغيره من تلك النّصوص؟

في الجدول عشرون اختلافاً من تلك «المِائَة وَالثَلَاثِين مَوْضِعًا». ولنتّفق: الاختلاف من حيث المبدأ هو اختلاف مهما كان نوعه وقيمته وتأثيره في فهم المضمون. ولكن، يوجد في كلّ الكتب دون استثناء اختلاف بل اختلافات. وقد بحثنا عن وجه واحد يمثّل اختلافاً حقيقيّاً في سورة الفرقان فلم نجد. تبيّن أن كلّ الاختلافات ما عدا الرّقم (15) لا تخرج عن كونها:

- **قراءة عادية**: «قال اليزيدي في قوله تعالى: (نفساً زاكية) قال هي مكتوبة بالألف في مصاحف أهل المدينة وأهل مكّة. وعن قالون عن نافع أنّها مكتوبة بغير ألف. وفي الفرقان: (وعتو عتوا) بغير ألف (وهو الذي أرسل الرياح نشراً) بالألف. وفي الفرقان في بعض المصاحف فيها (سرجاً) بغير ألف وفي بعضها (سراجاً) بالألف»[1].

---

(1) الداني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، (م.س)، ص48.

- **قراءة طبيعيّة**: لحرف المضارعة في الفعل نتيجةً لغياب التّنقيط.
- **قراءة الحركات الإعرابيّة**: وهو أمر اجتهاديّ ظهر مع تقنين النّحو والإعراب بحسب المدارس النّحوية واتّجاهاتها.

بقيت القراءة رقم (15)، وهي تستحقّ التوقّف عندها؛ إذ وقع فيها تغيير، والفرق بين «من دون الله» وبين «من دوننا» لا ينكره منكر. ولا ندري أحصل ذلك في الآية (17) أم (55) أم في كليهما من سورة الفرقان:

- ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِى هَٰٓؤُلَآءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ﴾ [الفُرقان: 17].
- ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ ۗ وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا﴾ [الفُرقان: 55].

ذكر ابن حجر أنّ «اِبْن مَسْعُود وَأَبُو نَهِيك وَعُمَر بن ذَرّ» قرؤوا «من دوننا». لا ندري ما هو سند ابن حجر؟ إذ لم نجد لهذه القراءة أثراً في العديد من المراجع المتقدّمة والمتأخّرة والمعاصرة. وقد نُسب إلى ابن مسعود كما نُسب إلى أوائل الصّحابة الكثير من الأحاديث والقراءات.

أمّا عمر بن ذرّ بن عبد الله الهمداني المرهبي (ت 153هـ) فهو «من رجال الحديث، من أهل الكوفة. كان رأساً في الإرجاء فاختلفوا في صحّة حديثه». كذا قال الزّركلي في (الأعلام)[1].

---

(1) الزّركلي، الأعلام، (م.س)، ج5، ص46. انظر أيضاً: العسقلّاني، ابن حجر، تهذيب التّهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ، ج7، ص444.

أمّا أبو نهيك، هذا، فيكاد يكون مجهولاً. قال عنه **ابن عبد البرّ** (ت 463هـ) في (**الاستيعاب في معرفة الأصحاب**): «أبو نهيك الأنصاري من بني عبد الأشهل. لا أعرف له خبراً ولا رواية. إلا أنّه بعثه أبو بكر الصدّيق إلى خالد بن الوليد»[1].

نرجّح في النّهاية أنّ القراءة رقم (15) مختلقة، وما نطق بها ابن مسعود، وإنّما وضعت كما وضعت آلاف القراءات. وما القراءة إلا حديث أوّلاً وآخراً. لنقل: إنّ أغلب القراءات موضوعة أو ظهرت شيئاً فشيئاً. وكلّ من جلس يقرئ القرآن نطق بالنصّ القرآنيّ بحسب اختياره من قراءات شيخه أو من بين القراءات الشّائعة في زمنه، أو أنّه طلع على المسلمين بقراءة جديدة ونسبها إلى بعض الصّحابة أو التّابعين أو من صاروا أئمّة القراءات، أليس هذا دليلاً على أنّ القرآن ليس المصحف، وأنّ المصحف ليس القرآن.

ولكن ما الحجّة والمنطق في الاختلاف بين: «فلا يخاف عقباها» وبين «ولا يخاف عقباها»؟ أمامنا افتراضات:

- **الأوّل**: لم يقرأ النبيّ بالوجهين؛ لأنّ القرآن كان مسموعاً قبل أن يكون مكتوباً. وسمع المسلمون السّورة والآية ما لا يُحصى عدداً.

(1) ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمّد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1992م، ج4، ص1766.

- **الثّاني**: قرأ النبيّ بإحدى القراءتين دون الأخرى؛ وهو الأقرب إلى الواقع والمنطق السّليم. وهذا يجعلنا نفترض وجوهاً للقراءتين:

  - **الوجه الأوّل**: بعيداً عن المدينة، في اليمن أو الشّام، تلا بعض الصّحابة القراءة المخالفة للقراءة النبويّة: «ولا» عوضاً عن «فلا»، أو العكس؛ لأنّه سمع تلك القراءة أو وقع منه ذلك عفواً وسهواً. وربّما لم يفعل ذلك إلا مرّة واحدة، ولكنّ السّامعين حفظوا ذلك وحفّظوه غيرهم، فشاعت وصارت قراءة النبيّ.
  - **الوجه الثّاني**: لا دخل للصّحابة في ذلك. وإنّما في زمنهم شاعت القراءتان جميعاً، ولا يعلم مصدرها ولا سببها. وما كان للصّحابة القدرة على منع جميع المسلمين من قراءة دون أخرى. أو ربّما لم تظهر إحدى القراءتين في المدينة، أو في غيرها إلا بعدهم بزمن. وهذا ما نرجّحه؛ إذ تكون من تفنّن أهل القراءات.
  - **الوجه الثّالث**: في إقبال المسلمين على اتّخاذ مصاحف شخصيّة من كلّ من جلس يملي ويكتب، كتب بعضهم «ولا» والآخر «فلا». والرّسم يكاد يكون هو نفسه للحرفين.

فتلك الاختلافات إن دلّت على شيء فهي لا تدلّ على تغيّر القرآن عند انتقاله من المنطوق إلى المكتوب، وإنّما هي حجّة قطعيّة أنّ القرآن كان خارجاً تماماً عن أيّة سلطة سياسيّة أو طائفيّة أو قبليّة أو عقائديّة.

قضيّة ابن شنبوذ بين اختلاف المصاحف والقراءات:

قال كامل النجّار: «هناك قصّة في معجم ياقوت تبيّن هذا الاختلاف: كتب إسماعيل بن علي الخطبي في **(كتاب التّاريخ)** قصّة رجل يدعى **شمبوذ** في بغداد كان يقرأ ويدرّس قرآناً يختلف عن قراءة مصحف عثمان، فقد كان يقرأ بقراءة عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وقراءات أخرى. وكان يجادل القرّاء الآخرين، ويتغلّب عليهم، حتّى ذاع صيته وأصبح من الصّعب تجاهله»[1].

أمّا في **(معجم البلدان)** لياقوت الحموي فلا ذكر «لرجل يدعى شمبوذ في بغداد» ولا أثر. وأمّا عن «ابن شنبوذ» فالأخبار وفيرة. ولا يحتاج أيّ شخص إلى مراجع إنجليزيّة مزعومة كما فعل النجّار. يكفيه أن يقرأ ما شاء من كتب التّاريخ أو الفهرست أو بعض الكتب التراثيّة في القراءات. فهو لم يكتشف عطارد ولا القمر: «سنة ثمانٍ وعشرين وثلاثمائة (328هـ) فيها توفّي أبو الحسن محمّد بن أحمد بن أيّوب المقرئ البغداديّ المعروف بابن شنبوذ»[2].

لا يزيد ابن الأثير على ذلك شيئاً، وقدّمه على أنّه المقرئ البغداديّ، ولم يتعرّض إلى ما حدث له. فإمّا أنّه لم يرَ ذلك مهمّاً، وإمّا أنّه شكّ في ما يُروى عنه، وإمّا أنّه تحاشى الحديث عن الاختلاف في القرآن.

---

(1) النجّار، كامل، قراءات نقديّة للإسلام، (م.س)، ص55.
(2) ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، (م.س)، ج7، ص87.

لم يختلف المؤرّخون الآخرون حول ابن شنبوذ وما حدث له، وإنّما اختلفوا في العرض والتّقييم؛ فمنهم من عَدّها صراحة محنة ابن شنبوذ! فهل يقول مؤرّخ مثل ابن العماد الحنبليّ أو الذهبيّ ذلك لو كان ابن شنبوذ، هذا، متنبّئاً جاء بقرآن جديد أو ملحداً شكّك في الوحي والقرآن، أو قام بحملة تحريفيّة للمصحف؟ فمن هو ابن شنبوذ؟ وما صفته؟

أبو الحسن محمّد بن أحمد بن أيّوب بن الصّلت بن شنبوذ، أحد أئمّة الأداء، قرأ على الكسائي الصّغير وإسماعيل النحّاس، وعُني بالقراءات أتمّ عناية، وروى الحديث عن عبد الرّحمن الحارثي ومحمّد الحنيني، وتصدّر ببغداد، وكان مجتهداً. ذلك تعريف الذّهبي في **(العبر)**، وزاد في **(تاريخ الإسلام)** أنّه: «كان أسند من ابن مجاهد؛ طوّف الأقاليم في طلب الكتاب والسنّة، وحدّث وأقرأ النّاس ببغداد واستقرّ بها»[1].

فالرّجل من الجماعة وأهل الحديث، ولكنّه عالم متبحّر في علوم المسلمين في عصره. تخصّص في القراءات. أترى فرقاً بينه وبين ابن حنبل أو البخاري أو الشّافعي أو مالك بن أنس؟ ولكنّ مشكلته أنّه كان يقرأ في المحراب بالشّواذ. وكان قد تخيّر لنفسه حروفاً من شواذ القراءات يقرىء النّاس بها تخالف المصاحف، وتخالف ما يُروى عن ابن مسعود وأبيّ. وقد أنكر عليه قرّاء أهل عصره، ولكنّه لم يتراجع حتّى حوكم وضُرب. ذلك ملخّص ما

(1) الذّهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، ج24، ص234.

ذكره عنه ابن العماد الحنبلي، وابن كثير الحنبلي، والذّهبي الحنبليّ، وابن النّديم.

قضيّة هذا الرّجل أنّه، كغيره من آلاف المسلمين في عصره، طوّف الأقاليم في طلب الكتاب والسنّة، لأنّهما العلوم الوحيدة المتوافرة، ووصل إلى درجة عالية في القراءات، واستطاع الحصول على سارية في مسجد من مساجد بغداد، على الرغم من هيمنة الحزب الحنبليّ على السّاحة وحصاره المفروض على الحلقات. شرع يدرّس ويقرئ القرآن. وكلّما اعترضته آية ذكر وجوه الاختلاف فيها وأقرأ تلاميذه ذلك.

وبما أنّ القرآن نصّ شائع مفتوح، وبما أنّ الحنابلة بالمرصاد، فقد «فحش أمره» وتعرّض للمحاكمة: «فقبض عليه السّلطان في سنة ثلاثٍ وعشرين، وحمل إلى دار الوزير ابن مقلة، وأحضر القضاة والفقهاء، فناظروه، فنصر فعله، فاستتر له الوزير عن ذلك، فأبى. فأنكر عليه جميع من حضر، وأشاروا بعقوبته إلى أن يرجع. فأمر الوزير بتجريده، وضُرب بالدرّة نحو العشر ضرباً شديداً، فاستغاث وأذعن بالرّجوع والتّوبة. فكتب عليه محضر بتوبته»[1].

ما فعله ابن شنبوذ ليس قضيّة، إذ كان ذلك شائعاً منذ القرن الأوّل، فما بالك في القرن الرّابع. ولكنّ سلطة الوزراء والقضاة والفقهاء كانت متداخلة، تفعل ما تشاء: «بلغ الوزير أبا عليّ بن مُقْلَة أنّ ابن شَنَبُوذ المقرئ يغيّر حروفاً مِن القرآن ويقرأ بخلاف ما

(1) الذّهبي، تاريخ الإسلام، (م.س)، ج7، ص553.

أنزل. فأحضره وأحضر عمر بن أبي عمر القاضي وأبا بكر بن مجاهد وجماعة من القُرّاء، ونوظر»[1].

ابن مقلة (272-328هـ) من الشّعراء الأدباء، يُضرب بحسن خطّه المَثَلُ. من أشهر الخطّاطين في تاريخ الإسلام. كان يكتب المصاحف، وارتقى إلى منصب وزير.

ابن مجاهد (245-324هـ) كبير علماء القراءات في عصره.

محمّد بن يوسف (243-320هـ) القاضي البغدادي المالكي.

المحاكمة:

المدّعى عليه: ابن شنبوذ المقرئ المشهور.

التهّمة: تخيّر لنفسه شواذّ قراءات كان يقرأ بها في المحراب.

الادّعاء العامّ: مخالفة المصاحف، واتّباع الشواذ.

الدّفاع: هي قراءات مرويّة عن كبار الصّحابة وتعلّمها النّاس من الأئمّة القرّاء. وشاعت بعد جمع المصحف الذي جمعه عثمان، وسمعت شيوخي يقرؤون بها ويقرِئونها في جميع الأمصار.

الحكم: يعاقب فيجلد إلى أن يتوب ويتبرّأ.

السّؤال: هل حوكم ابن شنبوذ بسبب ما اتّهم؟ أم هي قضيّة رأي وخصومات شخصيّة؟

شهادة الذّهبي: «كان يحطّ على ابن مجاهد ويقول: هذا العطشي لم تغبر قدماه في هذا العلم. وقال محمّد بن يوسف

(1) المرجع نفسه، ج7، ص415.

الحافظ: كان ابن شنبوذ إذا أتاه رجل يقرأ عليه قال: هل قرأت على ابن مجاهد فإن قال: نعم. لم يقرئه»[1].

فالقضيّة أبعد ما تكون عن الدّين والدّولة؛ فابن مقلة لم يكن نزيهاً، والقاضي انفرد أيضاً بحكمه بقتل الحلّاج، وتشبّث به ونفّذه على الرغم من معارضة قاض له. فمحاكمة ابن شنبوذ، ذات أبعاد وأغراض شخصيّة من قبيل التّنافس والحسد من قِبل ابن مجاهد. أمّا البعد العقائديّ فهو غير مستبعد من قِبل ذلك القاضي. وهذا ما لمّح إليه الإمام الذّهبي في دقّة ونزاهة: «وإنّما نقم عليه رأيه لا روايته. وهو مجتهدٌ في ذلك مخطئ، والله يعفو عنه ويسامحه. وقد فعل ما يسوغ فيه الاجتهاد»[2].

إذا وضعنا ابن مقلة الوزير ومحمّد بن يوسف القاضي في السّياق الزّماني. عرفنا أنّهما من نتاج عصر الخليفة المتوكّل الّذي تملّك من (232) إلى (247هـ). والّذي فرض على الأمّة وعلى الدّولة وأجهزتها المذهب الحنبليّ. وقضيّة ابن شنبوذ ليست البداية ولا النّهاية، وإنّما ذكرها الذّاكرون لقيمة ابن شنبوذ في العلم وخصوصاً في القراءات.

اكتفى ابن مجاهد بشيوخ بغداد في القراءات، وهؤلاء يذكرون من اختلاف القراءات ما شاؤوا ويتجاهلون ما عداها. وطوّف ابن شنبوذ البلاد؛ أي سمع أنواعاً وأشكالاً من القرّاء

(1) المرجع نفسه، ج5، ص480.
(2) المرجع نفسه، ج24، ص235.

والمقرئين. ومن هؤلاء من يتوسّع في اختلاف القراءات عن الصّحابة والتّابعين، ومنهم من يركّز على نوع من تلك الاختلافات لأمر في نفس الشّيخ. وكلّ هؤلاء وأولئك قالوا: إنّا على آثار أئمّتنا وشيوخنا سائرون وبعلمهم مستنيرون ولأفعالهم مقلّدون، فابتدعوا قراءات وخلافات مرويّة عن الصّحابة والتّابعين لهم بطبيعة الحال.

والمقارنة بعيدة -لا محالة- بين ابن مجاهد إمام زمانه في بغداد وابن شنبوذ المقرئ على غير المألوف؛ فقد شرع ابن مجاهد في تخصيص دروسه للقراءات السّبع نحو (300هـ)، وشرع في تأليف كتابه **(السّبع في القراءات)**.

لا ندري بالضّبط متى تصدّر ابن شنبوذ للتّدريس في بغداد، ولا نظنّه إلّا نحو (302هـ)، حيث حصل تنافس بين تلاميذ الأستاذين. كان ابن شنبوذ عصبيّ المزاج، وكان يصرّح بأنّ ابن مجاهد لا يساويه في شيء. وصل إلى ابن مجاهد ما قال فيه زميله وما لم يقل. فبدأ في إذاعة أنّ ابن شنبوذ مخالف للمصحف الإمام. وكثر القيل والقال، ووصل الأمر إلى القاضي: وقيل: إنّ ابن شنبوذ المقرئ زنديق. واهتمّ الجهاز الرسميّ للدّولة في العاصمة بهذا المبتدع المنحرف الضالّ، ووصل القيل والقال إلى الوزير، وتمّت محاكمة ابن شنبوذ بتهم ملفّقة سنة (323هـ).

كان ابن شنبوذ واحداً من آلاف المسلمين الّذين أعلنوا أنّ القراءات ليست كما يريدها جماعة في بغداد، وأنّ الفقه ليس كما يفتي به جماعة في المدينة، وأنّ التّفسير ليس كما يقنّنه جماعة في

الكوفة. ونحن لا نرجم بالغيب لنربط بين ما عوقب به ابن شنبوذ وبين ما حصل لابن مقلة في السّنة نفسها. وما سيحصل له بعدها من سجن ومصادرة أملاك وتنكيل؛ فقد رأى مؤرّخونا علاقة بينهما.

قد يكون موقف ابن شنبوذ خاطئاً وغير مصيب في أمرين على الأقلّ؛ الأوّل: تصديقه أنّ المصاحف المنسوبة إلى الصّحابة، ولاسيما ابن مسعود وأبيّ بن كعب، هي مصاحفهم الحقيقيّة. الثّاني: تركيزه على قراءات واختيارات أعرض عنها كلّ المسلمين تقريباً، نظراً لنشازها وبعدها عن سمت النصّ القرآنيّ، وخروجها عن قواعد القراءة السّليمة.

نماذج من الاختلافات الجوهريّة بين المصاحف:

أورد ابن النّديم شيئاً ممّا قرأ به ابن شنبوذ، وذكر ثماني قراءات، واكتفى الذهبيّ بستّ منها. ونورد تلك القراءات في جدول تلخيصي سواء قرأها ابن شنبوذ أم لا؛ إذ أنكر الكثير ممّا نُسب إليه في تلك المحاكمة، ومن المرجّح أنّه زيد عليه ما لم يقله؛ وقد أكّد الذّهبي أنّها قد رُويت، ولم يخترعْها الرّجلُ من عنده.

السّورة	الآية	في المصحف	ما نُسب إلى ابن شنبوذ من قراءات	
الجمعة	9	إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ «فَاسْعَوْا» إِلَى ذِكْرِ الله	إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة «فامضوا» إلى ذكر الله	1

السّورة	الآية	في المصحف	ما نُسب إلى ابن شنبوذ من قراءات	
الكهف	79	وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ «كُلَّ سَفِينَةٍ» غَصْبًا	وكان أمامهم ملك يأخذ «كل سفينة صالحة» غصباً	2
يونس	92	«فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ» بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً»	«اليوم ننجيك» ببدنك لتكون لمن خلفك آية	3
سبأ	14	فَلَمَّا خَرَّ «تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ» لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ	فلما خرّ «تبيّنت النّاس أنّ الجنّ» لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا «حولاً» في العذاب المهين	4
اللّيل		وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى (2) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (3)	واللّيل إذا يغشى والنّهار إذا تجلّى والذّكر والأنثى	5
الفرقان	77	فَقَدْ «كَذَّبْتُمْ» فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا	فقد «كذّب الكافرون» فسوف يكون لزاماً	6
الأنفال	73	إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ «كَبِيرٌ»	إلّا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد «عريض»	7
آل عمران	104	«وَلْتَكُنْ» مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ «وَيَنْهَوْنَ» عَنِ الْمُنْكَرِ «وَأُولَئِكَ» هُمُ الْمُفْلِحُونَ»	«وليكن» منكم أمّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف «ناهون» عن المنكر «ويستعينون الله على ما أصابهم» «أولئك» هم المفلحون «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم»	8

السّورة	الآية	في المصحف	ما نُسب إلى ابن شنبوذ من قراءات	
القارعة	5	وَتَكُونُ الْجِبَالُ «كَالْعِهْنِ» الْمَنْفُوشِ	وتكون الجبال «كالصّوف» المنفوش	9
المسد	1	تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ «وَتَبَّ»	تّبت يدا أبي لهب «وقد تبّ»	10

ملاحظات منهجيّة:

نستغلّ الجدول أنموذجاً للاختلافات الجوهريّة المتعلّقة بقراءة ابن شنبوذ للنصّ القرآني، ونركّز على تغيير اللّفظ والبناء والإضافة والحذف. ولا نهتمّ بالاختلافات حول حرف العطف وما شابه من قراءة الفعل مجرّداً أو مزيداً ومسنداً إلى ضمير أو آخر. نجد في الجدول عشر حالات رتّبت من 1 إلى 10، وترتدّ الحالات العشر إلى: تغيير الجملة بجملة أخرى (1)، أو بصفة مشبّهة (8)، تغيير الفاعل باسم (4)، أو بضمير (6)، تغيير النّعت (7)، تغيير تركيب (9)، إضافة نعت (4)، أو حرف (10)، إضافة نصّ (8)، ضمّ آيات إلى بعضها واعتبارها آية واحدة (5).

لم نعثر على قراءة: «ناهون» عوضاً عن «وينهون» في «104 آل عمران» (رقم 8)، ولم نعثر على قراءة: «واللّيل إذا يغشى والنّهار إذا تجلى والذّكر والأنثى» (رقم 5)، فلعلّهما من الزّيادات المجهولة المصدر، أو من خطأ النّسّاخ للفهرست، أو كانت معروفة في القرن الأوّل والثّاني ثمّ اندثرت، أو لعجز منّا.

وأمّا الصّحابة الّذين نُسبت إليهم تلك القراءات فسيأتي

الحديث عنهم ضمن جدول لاحق؛ ولا نرى فائدة من الحديث عن الاختلافات بين المصاحف التي نُسبت إلى الصّحابة في ترتيب السّور، لأنّنا لا نعتقد أنّه وُجدت نسخة مخطوطة لمصحف بخطّ عليّ أو ابن مسعود أو أيّ صحابيّ، انتشرت بين النّاس في حياة صاحبها، وتثبت نسبتها إلى الصحابيّ. ونعرض ما ذكره ابن النديم (ت 438) عن مصحف ابن مسعود ومصحف عليّ:

مصحف ابن مسعود:

«فذلك مائة سورة وعشر سور. وفي رواية أخرى: الطّور قبل الذّاريات. قال أبو شاذان: قال ابن سيرين: وكان عبد الله بن مسعود لا يكتب المعوّذتين في مصحفه ولا فاتحة الكتاب. وروى الفضل بإسناده عن الأعمش قال: في قوله في قراءة عبد الله: حم عسق، قال محمّد بن إسحاق: رأيت عدّة مصاحف ذكر نسّاخها أنّها مصحف ابن مسعود، ليس فيها مصحفين متّفقين [كذا] وأكثرها في رقّ كثير النّسخ. وقد رأيتُ مصحفاً قد كتب منذ مائتي سنة فيه فاتحة الكتاب. والفضل بن شاذان أحد الأئمّة في القرآن والرّوايات. فلذلك ذكرنا ما قاله دون ما شهدناه»[1].

مصحف عليّ بن أبي طالب:

«كان المصحف عند أهل جعفر. ورأيتُ أنا في زماننا عند

(1) ابن النّديم، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط2، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص44.

أبي يعلى حمزة الحسني رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخطّ عليّ بن أبي طالب، يتوارثه بنو حسن على مرّ الزّمان»[1].

لم يكن ابن النّديم يعرف خطّ عليّ ليقول ذلك، ولا شيء يثبت أنّ «المصحف الّذي كان عند أهل جعفر ويتوارثه بنو حسن على مرّ الزمان» هو بخطّ عليّ؛ فالوضع والكذب ظاهران جليّان حول مصحفي: ابن مسعود وعليّ بن بي طالب.

نعرض الآن ملخّصاً نقدّم فيه تلك الاختلافات في القراءات، وذكر من نُسبت إليه، والمراجع المعتمدة في ذلك، ضمن الجدول الآتي:

	القراءة	نُسبت إلى	المرجع
1	«فامضوا»	عبد الله بن عمر بن الخطّاب	تفسير الثّعلبي النيسابوري.
		أبيّ بن كعب وابن مسعود	تفسير مجاهد.
		عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس	تفسير الثّعالبي.
2	«صالحة»	ابن مسعود: وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً»	تفسير ابن أبي حاتم.
3		ابن عبّاس: وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبًا. وكان يقرأ: وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين.	تفسير ابن أبي حاتم. تفسير السمرقندي.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص46.

	القراءة	نُسبت إلى	المرجع
		ابن عبّاس: أمّا الغلام فكان كافراً وكان يقرأ: وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً	تفسير الصنعاني. تفسير الثعالبي.
4	«تبيّنت الناس أنّ الجنّ»	في بعض الحروف: تبيّنت الإنس أن لو كان الجنّ يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين	تفسير الصنعاني.
		في مصحف ابن مسعود: تبيّنت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المبين	تفسير ابن أبي حاتم.
5		؟؟	
6	«كذّب الكافرون»	ابن الزُّبَيْرِ: فَقَدْ كَذَّبَ الْكَافِرُونَ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا	تفسير ابن أبي حاتم.
		ابن الزّبير وغيره: فقد كذب الكافرون	تفسير الثعالبي.
		ابن عبّاس: فقد كذّب الكافرون فسوف يكون لزاماً	تفسير الثعلبي النيسابوري.
7	«عريض»	«تكن فتنة في الأرض وفساد عريض»	تفسير الصّنعاني.
8	«ناهون»	؟؟	
8	«ويستعينون الله على ما أصابهم»	عثمان وابن مسعود وابن الزبير: يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون الله على ما أصابهم	تفسير الثعالبي.

	القراءة	نُسبت إلى	المرجع
		ابن الزّبير: ويستعينون على ما أصابهم. روي مثله عن عثمان	تفسير الثعلبي النيسابوري.
		ابن الزّبير: ويستعينون بالله على ما أصابهم. فلا أدري أكانت قراءته أو فسّر؟	سنن سعيد بن منصور.
8		والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم	
9	«كالصّوف»	في حرف ابن مسعود: كالصّوف الأحمر المنفوش	تفسير ابن أبي زمنين.
		في قراءة ابن مسعود: كالصّوف الأحمر المنفوش	تفسير ابن أبي زمنين.

ملاحظات منهجيّة:

- لم يكن ابن شنبوذ مجتهداً، وإنّما كان ناقلاً أميناً. سمع من شيوخه وقرأ في مصاحف فنقل بأمانة. لو فعل ابن شنبوذ ما فعله قبل ظهور ابن مجاهد، أو قبل المتوكّل، لما التفت إليه أحد، وما اهتمّ به ملك أو وزير، إلا أن يكون له معه غرض شخصيّ أو نعته بعض الأئمّة بالزّندقة. ورأينا أنّه لم يخطئ إلا في أمرين: تشبّثه بكلّ ما ينقل، ومعاداته لابن مجاهد. ولكنّه كان صادقاً مع نفسه ومع المسلمين خلافاً لابن مجاهد.
- ما ورد في مصحف ابن مسعود: «تبيّنت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المبين». هي حجّة ظهرت وشاعت واعتمدت بعد وفاة ابن مسعود وبعد وفاة كلّ

الصّحابة. فالمحتجّ بها إمّا تابعيّ من الأوائل من مدرسة ابن عبّاس وابن مسعود وغيرهما وإمّا من تلاميذ أولئك التّابعين وإمّا من مجهولين. والمشكلة أنّه لا أحد من أولئك كلّهم رأى مصحف ابن مسعود أو قرأ منه صحيفة.

- ما ورد في قراءة ابن مسعود: «كالصّوف الأحمر المنفوش». ليس المصدر هنا مصحف ابن مسعود وإنّما قراءته. فابن مسعود غيّر لفظة العهن بلفظة الصّوف. وزاد نعتاً للصّوف هو: الأحمر. فابن مسعود لم يقرأ ذلك، وإنّما هو شرح العهن المنفوش بأنّه الصّوف الأحمر، وإنّ واحداً أو أكثر تعمّد نقل كلام ابن مسعود حرفيّاً وأعلن: «وهي في قراءة ابن مسعود». واختطف البحّاثون عن الحديث ذلك، وجلسوا وحدّثوا وجعلوا من ذلك حرفاً من تلك الحروف.

وتعليلنا لذلك أنّ ابن مسعود لم ينشر مصحفه مخطوطاً في حياته، ولا فعل ذلك أيّ صحابيّ؛ إذ لم نجد أنّ أحدهم ذكر في حياته أنّ له مصحفاً. فإن دوّنوا ما شاؤوا من القرآن على طريقتهم، فإنّ ذلك كان على بضع رقاع لم تغادر المنزل أو صاحبها قطّ. فتلك المصاحف إمّا أنّ بعض الورثة أعلن أنّ لأبيه مصحفاً أو أنّه لم يسمع بها أحد. والوريث يعلن ما يشاء ويكتب ما شاء على أنّه مصحف أبيه، وهذا كان يلقى رواجاً وترحاباً. وكان يكفيه أن يقول: قرأت في مصحف ابن مسعود. وعلى هذا الاعتبار وغيره، تكون القراءات المنسوبة إلى الصّحابة على وجه من الوجوه الثّلاثة الآتية:

- **أوّلاً**: أن تكون القراءات ثابتة فعلاً عن الصّحابة؛ وهو احتمال ضعيف.
- **ثانياً**: أن يكون الصّحابة في خطبهم ودروسهم وإملاءاتهم ذكروا تلك الجمل والعبارات والألفاظ شرحاً للنصّ القرآنيّ، ثمّ عُدَّت تلك الشّروح، في زمانهم أو بعدهم، من النصّ القرآنيّ وأنّها حرف أو قراءة.
- **ثالثاً**: لم يصدر عن الصّحابة من ذلك شيء: فكلّ روايات اللّحن في القرآن ونزول القرآن على سبعة أحرف، والقراءات المتواترة والشاذّة غلب عليها الوضع والانتحال، ولا علاقة لها بالنصّ القرآنيّ.

الشّيعة ومصحف فاطمة:

ورد عند الكُليني في كتاب (**الكافي**): «باب فيه ذكر الصّحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة». ضمّ ستّ روايات أسندها الكليني، ككلّ محدّث شيعيّ أو سنّيّ، إلى مرجع أعلى، وهي كلّها عن «أبي عبد الله عليه السّلام». نكتفي منها بالرّوايات الآتية:

الرّواية الأولى: «ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: وإنّ عندنا مصحف فاطمة عليها السّلام، وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السّلام. قلت وما مصحف فاطمة عليها السّلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد»[1].

(1) الكليني، الكافي، (م.س)، ج1، ص239.

هذا قرآن آخر؛ وليست المشكلة في التّصديق أو التّكذيب، فقد فُصل الأمر منذ قرون: صَدِّق الشّيعة وكَذِّب السنّة. وإنّما المشكلة في الإرادة المبيّتة على إنكار قرآن أهل السنّة وبيان تهافته.

الرّواية الثّانية: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: تظهر الزّنادقة في سنة ثمانٍ وعشرين ومائة. وذلك أنّي نظرت في مصحف فاطمة عليها السّلام. قال: قلت: وما مصحف فاطمة؟ قال: إنّ الله تعالى لما قبض نبيّه، دخل على فاطمة من وفاته، من الحزن، ما لا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ. فأرسل الله إليها ملكاً يسلّي غمّها ويحدّثها. فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السّلام، فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصّوت قولي لي. فأعلمته بذلك. فجعل أمير المؤمنين يكتب كلّما سمع. حتّى أثبت من ذلك مصحفاً. ثمّ قال: أما إنّه ليس فيه شيء من الحلال والحرام. ولكن فيه علم ما يكون»[1].

هنا، خصّ جبريل محمّداً والمسلمين كلّهم بالقرآن الشّائع العموميّ: «فيه الحلال والحرام»، واختصّ فاطمة بنت الرّسول سرّاً بقرآن خصوصيّ لا يعني العامّة: «فيه علم ما يكون». وهذا العلم لم يكتبه إلا عليّ، ولذلك لا يعلمه إلا عليّ. بطبيعة الحال ورث مصحفَ فاطمة الحسن والحسين اللذان ورّثاه بطبيعة الحال إلى الإمام القائم. حتّى وصل اليوم إلى الهند وكابل وماليزيا.

---

(1) المرجع نفسه، ج1، ص240.

الرّواية الثّالثة: «أتى الوحي إلى النبيّ فقال: سأل سائل بعذاب واقع. للكافرين بولاية علي ليس له دافع. من الله ذي المعارج. قلت: جُعلت فداك، إنّا لا نقرؤها هكذا! فقال: هكذا والله نزل بها جبرائيل على محمّد. وهكذا هو والله مثبت في مصحف فاطمة»[1].

نتساءل: ألم يؤكّد الكليني أنّ «جبريل نزل بمصحف فاطمة بعد موت أبيها بسبعة أيّام». وسورة المعارج نزلت في حياة الرّسول، فكيف يحصل ذلك؟ لا بدّ من أن يكون جبريل نزل يصحّح القرآن الّذي حرّفه كلّ المسلمين مباشرة بعد وفاة الرّسول، وجعله مصحفاً شخصيّاً وقرآناً لا يطّلع عليه إلا الغائبون.

ولكنّ جبريل لم يقتصر على ذلك، فقد حرص على تأكيد ولاية علي في سورة الحجّ: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ۖ فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾ [الحجّ: 19]»[2].

وغيرها كثير لا محالة. ولكن هل ما كتبه الكُليني فقد بعضاً من قيمته عبر الزّمن؟

الجواب في الشّاهد الآتي لكاتب معاصر: «يستفاد من عدّة أخبار أنّ مصحف فاطمة أيضاً كان بإملاء رسول الله وخطّ عليّ، وكان أهل البيت يذكرونه وينقلون عنه»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ج8، ص58.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص422.

(3) الأحمدي، علي، مكاتيب الرّسول، مؤسّسة دار الحديث الثقافيّة، ط1، 1419هـ، طهران، ج2، ص86.

فمنذ القرون الخالية، كان للسنّة قراءات وللشّيعة قراءات بطول دجلة والفرات، من حيث المنعطفات والمنحدرات؛ فكيف استقرّ النصّ القرآنيّ في ذلك الهدير؟ وهل كان المسلمون يقرؤون في المساجد ويتلون في الصّلوات: «فالذين كفروا بولاية عليّ قطعت لهم ثياب من نار»؟ إن كانوا شيعة، أو سنّة، وهل قرؤوا: «تبيّنت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المبين»؟ أو «إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة «فامضوا» إلى ذكر الله»؟

كلا، فتلك الاختلافات أو القراءات كانت علم من لا علم له، وشغل من لا شغل له. كانت مادّة من موادّ الحديث، يتجادل فيها أهل الحديث وأهل القراءات وأهل اللّغة. بينما المسلمون يصلّون في المساجد، أو يتلون في منازلهم كلام الله الحقّ، فإن وُجد منهم من اعتقد ما يرويه فلان عن بهتان أنّه الحقّ. فقرأ بما ورد عند ابن مجاهد، أو ابن أبي داود، أو الكُلّيني، فإنّه يفعل ذلك في منزله. ولا يجهر به في مسجد ولا في مأتم ولا في مطعم.

انتصب على مساحة الأرض الإسلاميّة من الأندلس إلى التّيبت العديد من الدّول والدّويلات الشيعيّة والسنيّة، بقدر ألوان الطّيف في مذاهبها: من التّسامح إلى التطرّف والانغلاق. ولم نجد ذكراً بأنّ المسلمين كانوا يقرؤون بتلك الحروف في صلواتهم اليوميّة وأعيادهم ومناسباتهم. وهكذا لم يصلح علم القراءات في شيء، لتنقية القرآن من الشّوائب أو حفظه من الاختلاف والتّحريف.

ابن مجاهد والسّعي نحو فرض القراءات:

ابن مجاهد (245-324هـ) هو أحمد بن موسى بن العبّاس، شيخ العصر أبو بكر البغدادي المقرئ، مصنّف كتاب القراءات السّبع[1].

بداية من النّصف الثّاني من القرن الأوّل للهجرة، وقع الاهتمام بتحسين رسم المصاحف لتسهيل قراءتها على النّاس، معلّمين ومتعلّمين. وشُرع أيضاً في إرساء قواعد اللّغة في الإعراب. وحينها ظهرت اختلافات في قراءة القرآن لا تمسّ شيئاً من سلامة النصّ القرآنيّ بوصفه منطوقاً أوّل إلا فيما تعلّق بمدّ، مثل: (ملك أو مالك يوم الدّين)، أو في حرف عطف (فلا، ولا)، أو في إسناد الفعل (وَلْتَكُنْ، وَلْيكُنْ)، أو في الحركة الإعرابيّة (الصّابئين، الصّابئون). وهذا لم يكن سببه المصحف الإمام؛ لأنّه لم يوجد في ذلك الزّمن، وإنّما الذي وُجد هو تكاثر المصاحف الشّخصيّة لمواكبة حركتَيْ: تحسين الرّسم، والقراءة النحويّة.

تنوّعت المصاحف ولكنّها كانت أصيلة. ولكن منذ بداية القرن الثّاني، شرع المحدّثون يعطون الحديث صفة العلميّة، والهالة السّلفيّة. وشيئاً فشيئاً، تدخّلوا في قراءة النصّ القرآنيّ وفي التّفسير؛ فكانوا في حلقاتهم في المساجد يبدؤون دائماً بالإسناد والعنعنة على غرار: حدّثنا فلان عن فلان عن ابن الزّبير مثلاً،

---

(1) الذّهبي، معرفة القرّاء الكبار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م، ص153.

ويقرؤون آية كما قرأها فلان عن فلان عن ابن الزّبير، مثلاً. وهنا بدأت مشكلة الرّوايات التي كانت بحقّ أكبر عائق أمام التطوّر العقلي والفكري والدّيني للمسلمين.

برز أيضاً في القرن الثّاني اللغويّون، وظهرت معهم علوم اللّغة، وبدأت تزدهر شيئاً فشيئاً. ولكنّ اللّغويين أخضعوا النصّ القرآنيّ لقواعدهم، وشرعوا ينقدون القراءات الشاذّة، ويرسمون المصاحف بحسب اتّجاهاتهم الكوفيّة والبصريّة المختلفة في النّحو والإعراب. وغرقوا في بحر الرّوايات، وانخرطوا في نهر الأقوال: المحدّث يقول: «في قراءة عثمان وابن مسعود وابن الزبير: يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون الله على ما أصابهم. وإن لم يثبت في المصحف. والنحويّ يقول: «والصّابئون» لحن. واللغويّ يقول شيئاً آخر، أو يرجّح بين الأقوال. ومن ذلك الغدير، انفصلت القراءات عن الحديث رويداً رويداً، لتستقلّ علماً بذاتها، ولكنّ روافدها ظلّت تستمدّ من الأحاديث والرّوايات.

وانتصب قرّاء جدد جلسوا إلى اللغويّين والنحويّين وفقهاء اللّغة؛ قرّاء سمعوا لأوّل مرّة بمخارج الحروف وكيفيّة النّطق الصّحيح، وحدّ الإشباع والإمالة، وقدر فتح الفم في الضمّة. وطبّقوا قدر استيعابهم وقدر تمكّنهم من تلك الحركات الرياضيّة لعضلات الوجه والأوتار الصوتيّة؛ إنّه التّغيير في وقت الرّكود، وصنعة القرّاء في زمن الجمود على الموجود.

وهكذا، تنوّعت القراءات وتلوّنت، واصطبغت بنزعة حديثيّة، ثمّ تحوّلت إلى نحويّة ولغويّة، ما مهّد السّبيل في القرن الثّالث

الهجري لظهور ابن مجاهد الذي اضطلع بمهمّتين هما: تدوين القراءات وتقنينها وتكريسها علماً قرآنياً شرعيّاً، اعتماداً على أسلوب الجمع والاختيار بين الرّوايات.

لم يكن ابن مجاهد أوّل من اهتمّ بالقراءات وتدوينها لا محالة، ولكنّه اتّبع منهجاً توفيقيّاً جمع بين الأحرف السّبعة والقراءات النحويّة والقراءات النطقيّة؛ لذلك ألّف كتباً مختلفة في القراءة بحسب الموضوع؛ فقد ذكر له الزّركلي: «القراءات الكبير، قراءة ابن كثير، قراءة أبي عمرو، قراءة عاصم، قراءة نافع، قراءة حمزة، قراءة الكسائي، قراءة ابن عامر، قراءة النبّي، كتاب الياآت وكتاب الهاآت»[1].

نلاحظ أنّه جعل القراءات الكبير، وهو السّبع في القراءات، الكتاب الجامع الأمّ، ربط فيه بين الأحرف السّبعة والقرّاء السّبع، ثمّ فصّل كتابه الأصل سبعة كتب كلّ منها خاصّ بإمام مقرئ، ثمّ شرع في تأليف كتب خاصّة بقراءة الحروف الهجائيّة. وبدأ على العادة القديمة من الياء فصاعداً فاهتمّ بالهاء. والله أعلم أكان سيختار سبعة حروف هجائيّة أم كان ينوي القضاء عليها؛ إذ لم يمهله أجله.

جعل ابن مجاهد من كتاب **(قراءة النبيّ)** حجّته الدينيّة والشرعيّة في تكريس قراءاته؛ حيث أسند إليها كلّ أقواله ومصنّفاته في القراءات، وأعطاها الشرعيّة السنيّة.

---

(1) الزّركلي، الأعلام، (م.س)، ج1، ص261.

لم نجد منهجاً منطقيّاً سلكه ابن مجاهد، أو قاعدة علميّة تقيّد بها، أو تميّزاً انفرد به مقرئ ففضّله على غيره؛ لا شيء سوى ما أراده هو نفسه. وهذا أحمد بن أبي الرّضا الحموي (ت 791هـ) يشرح النّزعة التقليديّة لدى ابن مجاهد: «أوّل من جمع السّبع: أبو بكر بن مجاهد على رأس المئة الثّالثة ببغداد. وجعلها سبعاً ليوافق في الأشياخ عدد الأحرف. ولم يرد حصر التّواتر في سبع هؤلاء. وخصّ هؤلاء لكونهم أشهر القرّاء من أشهر الأمصار. وقيل: جعلها ابن مجاهد سبعة على عدّة المصاحف التي كتبها عثمان»[1].

يمكن القول: إنّ ابن مجاهد في القراءات هو نسخة من البخاري أو مسلم في الحديث بما عُدَّ الصّحيح في الميدانين؛ فهو لا يزيد على كونه محدّثاً متخصّصاً. اختار، بحسب اقتناعاته الشخصيّة، ما عَدّه صحيحاً في القراءات السّبع، كما فعل البخاري في الحديث؛ فغاية ابن مجاهد لم تكن وضع القواعد لعلم القراءات؛ إذ وقع منذ قرنين قبله، وإنّما تكديس آلاف الرّوايات، بإعادة صياغتها كما فعل البخاري.

سأل رجل ابن مجاهد: «لِمَ لا يختار الشّيخ لنفسه حرفاً يحمل عنه؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمّتنا، أحوج منّا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا»[2].

---

(1) الحموي، القواعد والإشارات في أصول القراءات، تحقيق عبد الكريم بكار، دار القلم، دمشق، ط1، 1406هـ/ 1986م. ص31.
(2) الذّهبي، معرفة القرّاء الكبار، (م.س)، ص153.

لَمَ لا يختار الشّيخ لنفسه حرفاً يحمل عنه؟ السّؤال موجّه إلى ابن مجاهد: لماذا لم يختر قراءة من مئات القراءات السّائدة، ويتخصّص فيها، أو لماذا لا يبتكر حرفاً آخر؛ أي قراءة تُعرف باسمه؟ وجوابه واضح. كشف فيه عن طبيعة تأبى أيّ نفَس تحرّري أو تجديديّ.

تفرّغ ابن مجاهد أيضاً لتراجم القرّاء مبتدئاً بالمدينة وإمامها نافع، فذكر أساتذته مركّزاً على السّلسلة في تواصل رواية تلك القراءة، مبيّناً منهج نافع في اختياره حرفاً دون غيره، ثمّ انتقل إلى تلامذة نافع. وهكذا إلى أن استوفى قراءة المدينة، فاتّجه إلى مكّة فالكوفة فالبصرة فالشّام. بعد ذلك اهتمّ بأسانيد القراءة عند كلّ إمام من السّبعة، وهم: نافع، ابن كثير، عاصم، حمزة، الكسائي، أبو عمرو بن العلاء، عبد الله بن عامر.

بُني كتاب ابن مجاهد على فكرة الأحرف السّبعة باعتبارها مرادفة للقراءات السّبع التي وُصفت بأنّها متواترة. ولكنّ الجدل حول ذلك لم يُحسم. وهذا القرطبي (ت 671هـ) يقول ببطلان ذلك الرّبط: «قيل: إنّ المراد بقوله عليه السّلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف، القراءات السّبع التي قرأ بها القرّاء السّبعة؛ لأنّها كلّها صحّت عن رسول الله، وهذا ليس بشيء؛ لظهور بطلانه»[1].

وسبب هذا البطلان أنّ القراءات المتواترة ليست قراءات النبيّ، ولا هي قراءته كما ادّعى من قبل ابن مجاهد وغيره. وكما يزعم اليوم

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (م.س)، ج1، ص46.

محمّد الحبش وغيره. حتّى العلماء قديماً، مثل: الدّاودي، وابن صفرة، وابن النحّاس، ربطوا القراءات السّبع بالأحرف السّبعة، وقالوا: إنّ هذه القراءات المشهورة هي اختيارات الأئمّة القرّاء[1].

نحن في القرن السّابع الهجريّ، ولم ينقطع الجدل حول معنى الأحرف السّبعة. ولئن لم يكن من المنتظر أن يخالف القرطبي سلفه، فإنّه بيَّنَ هنا رأيه وموقفه من اعتبار تلك الأحرف السّبعة هي تلك القراءات السّبع الّتي اختارها ابن مجاهد. لم يأتِ القرطبيّ بجديد ولا طريف؛ إذ هو جمعَ بين رأي ابن النحّاس وغيره في إرجاع كلّ القراءات إلى حرف واحد، أو قراءة واحدة ترجع إلى مصحف عثمان. وهذا قاله الطّحاوي من قبلُ. ولكنّ ما يؤخذ من رأي القرطبيّ هو الاعتراف بأنّ القراءات المشهورة هي اختيارات الأئمة القرّاء، فلا دخل للصّحابة ولا للنبيّ فيها.

واختيارات الأئمّة شخصيّة وذوقيّة، وتكون في كيفيّة النّطق والتفنّن فيه وفي تفضيله لقراءة على أخرى. وليس له في كلّ ذلك سند ولا مرجع يحيله إلى صحابيّ أو إلى الرّسول. ما تلك القراءات إلا تلحين، كما يقال اليوم في الغناء، للنّطق بالنصّ القرآنيّ. وذلك الاختيار من نافع أو غيره كان انتقائيّاً شخصيّاً منه من بين أنواع القراءات عند مقرئ سبقه أو تعلّم عنه.

ولا ترجع حريّة الاختيار في ذلك إلى أولئك القرّاء لا محالة؛ إذ كانوا عاجزين تماماً عن أن يفرضوا رأيهم. وإنّما أذاع كلّ من

(1) المرجع نفسه، ج1، ص46.

شاء لحنه وحديثه وفقهه في زمنه ومضى. واهتمّ تلاميذهم بإبقاء ذكرهم، ثمّ اهتمّ بعض السياسيين بتفضيل أحدهم على الآخر.

وإلى نهاية القرن السّابع الهجري، ظلّت القراءات، التي نشرها تلاميذ القرّاء الأوائل منذ القرن الثّاني، شائعة في المدارس العليا للقراءات. وما زال الجدل حول إمكانيّة اعتماد واحدة دون الأخرى محتدّاً، فلا وجهَ للحديث عن قراءة النبيّ، ولا عن قراءة الصّحابة.

لماذا الاختلاف في القراءات؟ أو لماذا اختلف العلماء في قراءة القرآن؟

هذا سؤال وجيه، ولكن يصعب الجواب عنه، لعدّة اعتبارات سنحاول تمحيصها وتحليلها لاحقاً. ولكن لنتعرّف أوّلاً إلى رأي ابن مجاهد من خلال مثال من سورة الفاتحة: «اختلفوا في قوله ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: 4] في إثبات الألف وإسقاطها. فقرأ عاصم والكسائي: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: 4] بألف وقرأ الباقون (ملك) بغير ألف. وحجّة من قرأ (مالك) قوله: ﴿مَـٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ﴾ [آل عِمرَان: 26]، ولم يقل: ملك الملك. ومالك أمدح من ملك؛ لأنّه يجمع الاسم والفعل. عن أبي عمرو البصري (ت 225هـ): مَلِك تَجمع مالكاً، ومالك لا تَجمع ملكاً. وملك يوم الدّين، إنّما هو ذلك اليوم بعينه، ومالك يوم الدّين، ملك ذلك اليوم بما فيه. وحجّة من قرأ: ملك قوله: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [النَّاس: 2]، وقوله: ﴿ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ﴾ [الحَشر: 23]»[1].

---

(1) ابن مجاهد، كتاب السّبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط2، 1400هـ، ص104.

لماذا وقع الاختلاف بين القرّاء مبكّراً في الرّبع الأخير من القرن الأوّل الهجريّ، حول ملك يوم الدّين ومالك؛ أي الاختلاف في مدّ الميم المفتوحة؟ الرّسم الأوّل العاديّ في المصاحف الشّائعة بين النّاس هو: ملك. وقد مرّ أنّ الرّجل الّذي كلّفه عبيد الله بن زياد بن أبيه بتسهيل رسم المصحف قد رسمها ألف مدّ. أأخطأ ذلك الرسّام كلمة ملك من بين آلاف الكلمات، أم أنّ المصاحف الشّائعة اختلف الرّسم فيها منذ (60هـ)؟ أم هل أصل قراءة المسلمين هي «ملك يوم الّدين»، أو العكس، ثمّ تشدّق بعض القرّاء فنطق: «مالك يوم الدّين»، أو العكس، وانتشر ذلك في نهاية القرن الأوّل؟

وعاصم هذا توفّي في (127هـ)، والكسّائي توفّي في (189هـ). وقد أخذ الكسائي القراءة عن حمزة الزيّات. وهذه الجماعة: عاصم وحمزة والكسائي وخلف والأعمش إنّما ينسبون قراءاتهم إلى عبد الله بن مسعود (ت 32هـ).

نهي الكلام عن الاختلاف حول قراءة ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: 4]، ونعتمد أربع روايات لابن أبي داود في كتابه **(المصاحف)** نلخّصها ضمن الجدول الآتي:

النصّ	الرّاوي	القارئ	القراءة	التّغيير
234	الزّهري	النبيّ وأبو بكر وعمر وعثمان	مالك	مروان بن الحكم
238	ابن شهاب	النبيّ وأبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية	مالك	مروان بن الحكم

النصّ	الرّاوي	القارئ	القراءة	التّغيير
241	أبو هريرة	النبيّ ﷺ	ملك	أو قال: مالك
245	الكسائي	أهل مكّة	ملك	نافع عن ابن أبي مليكة: مالك

ونورد رواية خامسة (رقم: 232) من روايات ابن أبي داود: جاء فيها: «عن سالم عن أبيه أنّ النّبي وأبا بكر وعمر كانوا يقرؤون مالك يوم الدّين»[1].

وردت، في روايات ابن أبي داود، القراءتان مالك وملك عن النبيّ ولو مرّة في شكّ الرّاوي (رقم: 241)، ويصعب التّصديق بأن يكون الرّسول قرأ بقراءتين في الوقت نفسه. ونُسِبَت القراءة: «مالك» إلى النّبي وأبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية. فإن كانت الرواية ثابتة سنداً ومتناً، فالقراءة القويّة الوحيدة هي: مالك.

نُسب تغيير القراءة من مالك إلى ملك إلى مروان بن الحكم، وهذا لا يكون إلا عندما عيّنه معاوية والياً على المدينة (نحو: 45هـ)، أو بعد ذلك بسنين عندما بويع بالخلافة (ذي القعدة 65- رمضان 65هـ)، فيكون فعل ذلك في الشّام (دمشق). وقد تناقضت الرّواية حول قراءة أهل مكّة (رقم: 245)، فلا يصحّ منها شيء. ولم يذكر ابن أبي داود ابن مسعود على أنه صاحب إحدى القراءتين ولا كليهما.

لا علاقة للقراءتين هنا برسم المصحف العثمانيّ ولا بمصحف

(1) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص226.

آخر، فليس الاختلاف نتيجة للرّسم. أمّا حجج من قرأ ملك ومن قرأ مالك، فلا علاقة لها بالنصّ القرآنيّ نفسه ولا بقراءة النبيّ، وإنّما كلّ قارئ أعطى دلالة خاصّة للفظة ملك وهو يضرب القرآن بعضه ببعض؛ إذ أراد مطابقة المعنى اعتماداً على الآية (26) من آل عمران، والآية الثانية من سورة النّاس، والآية (22) من سورة الحشر. وهذا في الحقيقة انتقاء وتعسّف على النصّ القرآني.

يتبيّن أنّ إحدى القراءتين: ملك أو مالك لا علاقة لها بالمنطوق الأوّل للنصّ القرآنيّ، ولا هي قراءة النبيّ، وإنّما هي قراءات لغويّين. ولا فرق في ذلك بين بقيّة القراءات؛ فمن قلّة التروّي أن يُنسب الاختلاف في القراءات إلى النبيّ. وإنّما هي محاولات أراد بها أصحابها التميّز في القراءات والتفرّد بواحدة تُنسب إليهم.

لن نتوسّع أكثر في عرض وجوه الاختلاف في قراءة بعض الكلمات القرآنية؛ لأنّه لا ينتهي، وسنقتصر على مثال آخر هو: اختلافهم في كلمة الصّراط، أهي بالسّين أم بالصّاد: «قرأ ابن كثير: السّراط بالسّين في كلّ القرآن. وروى البزّي وعبد الوهاب بن فليح عن ابن كثير بالصّاد في كلّ القرآن. وروى الأصمعي عن أبي عمرو أنّه قرأ: الزّراط بالزّاي خالصة. غير أنّ حمزة كان يشمّ الصّاد فيلفظ بها بين الصّاد والزّاي، ولا يضبطها الكتاب. وقال الكسائي عن حمزة إنّه كان يفعل ذلك بالصّاد السّاكنة خاصّةً، ولا يفعله بالمتحرّكة، كان يقرأ الزّراط بالزّاي ويقرأ صراط الذين بالصّاد»[1].

(1) ابن مجاهد، كتاب السّبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ، ص106.

أوردنا هذا النصّ على الرغم من أنّه يصيب القارئ بالضّجر، لنتساءل:

هل أفاد علم القراءات المسلمين شيئاً؟

لم ينفع ابن مجاهد ولا علم القراءات كلّه عامّة المسلمين لا في رسم مصاحفهم، ولا في قراءة قرآنهم شيئاً، منذ القرن الأوّل إلى اليوم؛ فقد تعدّدت الكتب وتنوّعت، ولكنّها ظلّت تكرّر نفسها ولا تطرح إشكالات معرفيّة وعلميّة حقيقيّة تسهم في تقدّم العلوم الإنسانيّة العربيّة والإسلاميّة. ويكفي أن يلقي الباحث نظرة على عناوين تلك الكتب وسيعلم طابع الاجترار والتّكرار فيها: (**أصول القراءات**) للحموي، (**حجّة القراءات**) لابن زنجلة، (**النّشر في القراءات العشر**) لابن الجزري، (**منتهى الأماني والمسرّات في علوم القراءات**) لشهاب الدين الدمياطي، (**الغاية في القراءات العشر**) لأحمد الأصبهاني، (**لطائف الإشارات لفنون القراءات**) لأحمد القسطلاني، (**التّلخيص في القراءات الثّمان**) لعبد الكريم الطّبري، (**القراءات المتواترة**)، لمحمّد الحبش.

بقيت كلّ القراءات المشهورة منتشرة في البلاد الإسلاميّة. قد تنفرد مدينة وأحوازها بقراءة، ولكنّ الغالب هو تنوّع القراءات في منطقة جغرافيّة واسعة مثل: العراق والشّام والمغرب. ولم يكن بين الشّيعة والسنّة اختلاف في القراءات إلا بقدر ما يُذكر في تلك المصنّفات. تواصل ذلك إلى ظهور المطبعة في بعض البلاد الإسلاميّة.

أمّا عامّة المسلمين، فكانوا يحصلون على نصيب من التعلّم

وحفظ القرآن في قراهم ومدنهم وأريافهم في الكتاتيب من المؤذّنين وأئمّة الصّلاة أو بعض الأهل، وهؤلاء كلّهم في منأى عن تلك القراءات. وهذه الأغلبيّة عدديّاً بين المسلمين هي الّتي قرأت القرآن وحفظته لا لحن فيه ولا قراءات.

إشكاليّات الالتقاء بين القراءات والأحرف السّبعة:

من عيوب العقل النّقلي تغييب ملكة النّقد، وسرعة التّصديق، والاكتفاء باجترار أقوال السّلف. وقد أسهمت هذه العيوب في تكريس وتكديس مواريث وعادات جامدة وخاطئة. وهذا ما حصل مع المحدّثين والقصّاص والرّواة الذين لم يستوعبوا الخطاب المتحرّر في القرآن والدّين الجديد، فأعادوا بناءه وفق تصوّراتهم وسقفهم المعرفي المحدود. وأعادوا تشكيله وفق تقريرات وزيادات ما زالت بقاياها وآفاتها ممتدّة في فكرنا ووجداننا وحاضرنا. حصل هذا مع العلوم الإسلاميّة كلّها، بدءاً بالسّيرة والتّفسير والفقه وصولاً إلى القراءات.

وباسم المحافظة على عدم الاختلاف وعدم الخروج عن المنظومة السّائدة، والدّفاع عنها، تكوّنت في الفكر العربي الإسلامي منذ بواكيره الأولى تناقضات صارت أليفة، يصعب الخروج من متاهاتها. والتصدّي لتلك التّناقضات وتعريتها وتفكيكها كان غايتنا في هذا البحث من خلال نقد الرّوايات وبيان الأسس الواهية التي أشادت عليها بنيانها، وخاصة في العلوم المتعلّقة بالقرآن وقراءته وتأويله.

ونصل الآن إلى عرض أمثلة تطبيقيّة حول القراءات تكشف

عناصر التّناقض التي انبنت عليها، من أجل التحرّر من سلطة العقل النّقلي في نهاية المطاف، وبناء ثقافة نقديّة سليمة حول الموروث الدّيني في جوانبه المختلفة، وخاصّة في حلّ إشكاليّة الرّبط والالتقاء بين الأحرف السّبعة والقراءات السّبع أو العشر.

وها هو الإمام الزّركشي (ت 794هـ)، أحد العلماء في علوم القرآن، يخوض في فكّ الإشكال المتعلّق بالقول بسبع قراءات، فيسعفه خياله بأن يفترض أنّ جبريل كان ينطق بالمفردة القرآنية سبع مرّات. ولكنّ السّؤال الذي شغل ذهنه: أَكان ذلك مرّة واحدة أم سبع مرّات؟ «هل كان جبريل عليه السّلام يلفظ باللّفظ الواحد سبع مرّات؟ فيقال: إنّما يلزم هذا إن قلنا إنّ السّبعة الأحرف تجتمع في حرف واحد، ونحن قلنا: كان جبريل يأتي في كلّ عرضة بحرف إلى أن تمرّ سبعة»[1].

نبسّط السّؤال ونعيد صياغته: كم مرّة ينزل جبريل عندما يأتي بسورة أو ببعض الآيات؟ نضرب مثلاً على ذلك: أَنزلت سورة الفاتحة أو سورة البقرة مرّة واحدة، بغضّ النّظر عن تعدّد النّزول من الآيات، أم مرّتين أم سبعاً أم عشراً؟ لقد حدّد الزّركشي العدد بحسب الأحرف السّبعة. وأجاب عن السّؤال -لا محالة- بجوابين.

ويحسن قبل تحليل خطابه أن نذكّر بأنّ هذا الخطاب حصل في نهاية القرن الثّامن الهجري؛ أي مع نهاية القرن الرّابع عشر الميلادي، وهذا يعني أنّ العقل الإسلامي ما زال إلى ذلك الزّمن

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص220.

لم يحسم بعد طبيعة القرآن وكيفيّة نزوله وطريقة قراءته. والأعجب أنّ هذا الجدل لم يحسم إلى اليوم؛ بل هو يكرّرُ بمقولات الماضي البعيد.

الجواب الأوّل: إنّ القول بأنّ جبريل يلفظ باللّفظ الواحد سبع مرّات لا يكون إلا في احتمال واحد هو: القول بأنّ الأحرف السّبعة تجتمع في حرف واحد؛ أي إنّ القراءات السبع تتجمّع في قراءة واحدة، وهذا لا يقبله الزركشيّ لثلاثة أسباب:

- **السّبب الأوّل**: أنّه لا معنى له في الفكر؛ أي يحيط به الغموض في فهمه وتصوّره.
- **السّبب الثّاني**: لأنّه يلغي القراءات السّبع التي شرّعها ابن مجاهد.
- **السّبب الثّالث**: لأنّ الزّركشي مؤمن شديد الإيمان بالأحاديث والرّوايات، فمن الكفر عنده أن ينكر أو يستنكر ما رُوي عن الأحرف السّبعة.

الجواب الثّاني: من أجل إقناع السّائل أو السّامع قرّر الزّركشي أنّ جبريل كان يأتي في كلّ عرضة بحرف إلى أن تمرّ سبعة. ومعناه، بحسب المحدّثين، أنّ جبريل ينزل في السّنة مرّة دون أن يكون معه قرآن. وإنّما يأتي ليعرض على الرّسول ما أنزل من القرآن، ليراقب حفظه وسلامة النصّ القرآني. إذاً، في العرضة الأولى، بحسب الزركشيّ، نزل جبريل يتأكّد من حفظ الرّسول لما نزل من قبلُ من القرآن.

لنفترض أنّ ذلك كان في مكّة في السّنة الخامسة أو السّادسة بعد بدء الوحي. تكون سورة الفاتحة، مثلاً، نزلت كلّها، وحفظها

النبيّ وعلّمها للمسلمين. وكلّهم كانوا يقرؤونها باللّيل والنّهار ويصلّون بها الصّلوات الخمس وقيام اللّيل والتطوّع. وقد حفّظها الكثيرون لأبنائهم وبناتهم. ولنفترض بعد ذلك أنّ الآية الرّابعة فيها، وهي: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: 4]، حفظت وانتشرت بتلك القراءة منذ سنتين أو ثلاث، مثلاً. والأمر نفسه ينطبق على: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفَاتِحَة: 6].

يجد جبريلُ أنّ الرّسولَ حافظٌ ثابتٌ متذكّرٌ يقرأ القرآن كما علّمه له هو، لم يغيّر حرف عطف ولا مدّ ولا إسناد فعل ولا كلمة أو جملة بأخرى من عنده. ماذا يفعل جبريل؟ أيعود من حيث جاء من دون أداء، أم يقول للرّسول: اقرأ: ملك عوضاً عن مالك والزّراط عوضاً عن الصّراط؟

وليغني الزركشي جوابه استند إلى رأي ابن عبد البرّ (ت 463هـ) الذي عاش قبله بأكثر من ثلاثة قرون. قال ابن عبد البرّ: «وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ وَأَنْكَرُوا عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّهَا لُغَاتٌ لِأَنَّ الْعَرَبَ لَا تُرَكِّبُ لُغَةً بَعْضَهَا بَعْضاً. وَمُحَالٌ أَنْ يُقْرِئَ النَّبِيُّ أَحَداً بِغَيْرِ لُغَتِهِ وَأُسْنِدَ عَنْ أُبَيٍّ بْنِ كَعْبٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ﴾ [البَقَرَة: 20] سَعَوْا فِيهِ. قَالَ: فَهَذَا مَعْنَى السَّبْعَةِ الْأَحْرُفِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْأَحَادِيثِ عِنْدَ جُمْهُورِ أَهْلِ الْفِقْهِ وَالْحَدِيثِ، مِنْهُمْ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ وَابْنُ وَهْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبَرِيُّ وَالطَّحَاوِيُّ وَغَيْرُهُمْ وَفِي مُصْحَفِ عُثْمَانَ الَّذِي بِأَيْدِي النَّاسِ مِنْهَا حَرْفٌ واحد»[1].

(1) المرجع نفسه، ج1، ص220.

في هذا النصّ موقفان أساسيّان من القراءات والأحرف، سواء كانت ثلاثة أو سبعة أو عشرة أم أكثر.

- **أوّلاً**: موقف ابن عبد البرّ. وهو صريح في إنكارها ونفيها ورفضها جملة وتفصيلاً، في هذا الموضع من النصّ؛ لأنّ لابن عبد البرّ موقفاً غير هذا.
- **ثانياً**: موقف الأئمّة الروّاة الحفّاظ في الحديث والفقه والتفسير بدءاً من ابن عُيَينة والطّبري والطّحاوي. ومن حجج هؤلاء: أنّ أبيّ بن كعب كان يقرأ: سعوا فيه، بدل مَشَوْا فِيهِ؛ أي إنّه غيّر ﴿مَّشَوۡاْ فِيهِ﴾ في الآية (20) البقرة بقوله: (سعوا فيه).

والسّؤال الأوّل: هل إنّ (سَعَوا فيه) أسهل وأيسر في النّطق على النّاس وعلى أبيّ بن كعب من (مَشَوْا فِيهِ)؟ والسّؤال الثّاني: أَكتبَ أبيّ بن كعب في مصحفه (مَشَوْا فِيهِ) أم (سعوا فيه)؟ وبما أنّه من أوائل كتّاب الوحي للرّسول، وسورة البقرة أولى السّور في المدينة، وقد كتبها بأمر الرّسول وبحضرته، فهل كتبها: سعوا فيه؟ والسؤال الثّالث: ماذا كان يُملي أُبيّ للمسلمين ليكتبوا في مصاحفهم سماعاً مباشراً متّصلاً وآنيّاً: (مَشَوْا فِيهِ) أم (سعوا فيه)؟

ذكر ابن وهب (125-197هـ)، وهو من أصحاب مالك بن أنس، في (**كتاب الجامع**)، أنّه قيل لمالك: «أترى أن تقرأ مثل ما قرأ عمر بن الخطاب: (فَامضوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) قال: جائز. قال رسول الله: «أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه». قال ابن وهب: سألت مالكاً عن مصحف عثمان فقال لي: ذهبَ. وأخبرني مالك قال: أقرأ عبد الله بن مسعود رجلاً: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ

ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ [الدّخان: 43-44] فجعل الرّجل يقول: طعام اليتيم. فقال ابن مسعود للرّجل: طعام الفاجر! فقلت لمالك: أترى أن يقرأ بذلك؟ قال: نعم! أرى أنّ ذلك واسعاً!»(1).

أَصحيحٌ ما نُسِبَ إلى مالك بن أنس (95-179هـ) إمام الأئمّة في الفقه أم موضوع؟ رجعنا إلى **(كتاب جامع ابن وهب)** لخطورة المسألة، فوجدنا النصّ الأصلي كما يأتي: «قِيلَ لِمَالِكٍ: أَفَتَرَى أَنْ يُقْرَأَ بِمِثْلِ مَا قَرَأَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ، فَقَالَ: ذَلِكَ جائزٌ؛ وَقَالَ رَسُولُ اللهِ: أُنزل القرآن على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ، مِثْل تَعْلَمُونَ، وَيَعْلَمُونَ. قَالَ مَالِكٌ: وَلا أَرَى بِاخْتِلافِهِمْ فِي مِثْلِ هَذَا بَأْساً؛ قَالَ: وَقَدْ كَانَ النَّاسُ لَهُمْ مَصَاحِف. وألسنة الَّذِينَ أَوْصَى إِلَيْهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ كَانَتْ لَهُمْ مَصَاحِف»(2).

كما وجدنا بقيّة الرّوايات موافقة لما أورده الزّركشي عن ابن وهب تلميذ مالك.

والسّؤال كيف يُجيز الإمام مالك هذا القدر من التّغيير في القرآن في مواضع عديدة؟ هذا أمر غريب حقّاً. إنّ كهّان بني إسرائيل استأثروا بالتّوراة ومنعوها عن النّاس وأخذوا يخرجون لبني إسرائيل وغيرهم أحاديثهم. بنو إسرائيل كانوا -لا محالة- في

(1) المرجع نفسه، ج1، ص222.
(2) ابن وهب، عبد الله، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، تحقيق ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م، رواية رقم: 139.

جهل مطبق. خلافاً للمسلمين الّذين حثّهم الرّسول على التعلّم والعلم فاستقلّوا عن الصّحابة إلا فيما يسمعونه عنهم من كلام الله في الصّلاة والحجّ والحلقات في المساجد؛ بل إنّ كثيراً من المسلمين تحمّلوا السّفر لمسافات طويلة لكتابة مصاحفهم.

فيصعب التّصديق حقّاً أن يقرأ الصّحابة ما نُسب إليهم. ولكن إذا عرفنا أنّ التّحريف هو صناعة المحدّثين، فإنّ هذا العجب يزول، ولكنّه يمكن أن يزداد لمن لا يعرف.

ففي القرن الثّاني، صرّح الإمام مالك بأنّه لا يرى في تلك الاختلافات بأساً، وأنّ مصحف عثمان قد ذهب. فهو، إذاً، لا يستدلّ بالمصحف الإمام، ولا بالمصحف العثماني، ولا بمصحف مرجعيّ للمسلمين الذين يمتلكون مصاحف شخصيّة. فهل كان فيها ذلك التّحريف؟ يصعب أن يكون ذلك في مصاحف عامّة الأمّة، لأنّ هذا يجعل من التّحريفات هي النصّ وما خالفها هو القرآن، وإذاً، لوصلت إلينا بتلك التّحريفات.

وعلى هذا الأساس نفهم عبارة «النّاس» في كلام مالك بن أنس بأنّها تنحصر في المحدّثين والقرّاء، وربّما المحدّثين والمفسّرين. وهو تعميم من أنس بن مالك لا يصدّقه الواقع؛ لأنّ في تفاسير الأوائل التي نُشرت مثل **تفسير مجاهد** (ت 104)، **وتنوير المقباس** لابن عبّاس (ت 68)، **وتفسير مقاتل** (ت 150)، لا نجد تلك التّحريفات.

فلا يخرج الأمر عن اعتبارين اثنين:

- **الأوّل**: هو عجز مالك بن أنس عن الخروج من قوقعة أهل الحديث. وهذا طبيعيّ لأنّه محدّث أوّلاً وآخراً، وهو ضيّق الأفق، فلا يرى الحقّ إلا في عمل أهل المدينة. وتضارب كثيراً في أقواله وأحكامه وفتاواه، بحسب نسخ الموطّأ المختلفة المنسوبة إليه، وفيه الكثير من الأحاديث الموضوعة والغرائب الشّنيعة.
- **الثّاني**: كان مالك بن أنس نبيهاً في الفهم والتّمييز بين المرويّات في الحديث، وبصيراً بمقاصد القرآن، فتكون الرّوايات المنسوبة إليه مختلَقة وموضوعة.

والغريب حقّاً أنّ العلماء المسلمين في عمومهم تابعوا على مرّ العصور خرافة الأحرف السّبعة، وربطوها بالقراءات، والتمسوا لها تخريجات تلفيقيّة. ولم يرفضوها، ولم يستنكرها أيّ واحد منهم. وحتّى إن أنكر بعضهم شيئاً منها، فإنّما أنكر شروحاً لبعض الرّوايات، ليأتي هو بالصّواب، إمّا ملفّقاً بصفة عشوائيّة بين مقتطفات من تلك الأقوال، وإما عارضاً قوله في كلام لا معنى له.

وهذا مثال عن السّيوطي:

«إنّ المراد سبعة أوجه من المعاني المتّفقة بألفاظ مختلفة نحو: أقبل وتعال وهلمّ وعجّل وأسرع. وإلى هذا ذهب سفيان بن عُيَيْنة وابن جرير وابن وهب وخلائق. ونسبه ابن عبد البرّ لأكثر العلماء، ويدلّ له ما أخرجه أحمد والطّبراني»[1].

(1) السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص167.

هذا الرّأي الغريب يفيد أنّ القارئ إذا وجد في القرآن كلمة: أقْبِلْ، فله أنّ يغيّرها بما ذكر من مرادفات، مثل: تعال وهلمّ.

وهذا مثال عن ابن كثير:

«عن أبيّ بن كعب أنه كان يقرأ: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: 13]: (للّذين آمنوا أمهلونا)، (للّذين آمنوا أخّرونا)، (للّذين آمنوا ارقبونا). وكان يقرأ: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: 20]: (مرّوا فيه)، (سعوا فيه)»[1].

هذا الرّأي يفيد أنّ القارئ إذا وجد في القرآن جملة مثل: انْظُرُونَا فله أنّ يغيّرها بما ذكر ممّا يفيد معنى انظرونا مثل: أمهلونا، أخّرونا.

وإذا لم تفهم تلك الإضافات على أنّها شروح للآيات المذكورة، فإنّها لا تكون إلا تحريفاً متعمّداً، أو ربطاً متعسّفاً بين الأحرف والقراءات.

وهذا مثال عن منّاع القطّان:

«﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس: 29]. في قراءة ابن مسعود: (إن كانت إلّا زقية واحدة). رواه الطّبري، ومحمّد بن سيرين التّابعي. فالحديث مرسل»[2].

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط2، 1999م، ج1، ص45.
(2) منّاع القطّان، مباحث في علوم القرآن، (م.س)، ص163.

هذا النصّ دليل على أنّ المعاصرين من العلماء والشّيوخ يكتفون بنسخ تلك الكتب التراثيّة وإعادة طريقة العرض بلغة أسهل، والاكتفاء بتأكيد ما قاله السّلف، مع إضافات للكاتب لا تزيد القارئ إلا تعجّباً من هذه المنشورات الحديثة والمعاصرة.

وهذا مثال عن محمّد الطّاهر بن عاشور:

«القول الثّاني: لجماعة منهم عياض: أنّ العدد غير مراد به حقيقته؛ بل هو كناية عن التعدّد والتوسّع، وكذلك المرادفات ولو من لغة واحدة كقوله: ﴿كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القَارعَة: 5]، وقرأ ابن مسعود (كالصّوف المنفوش). وقرأ أُبيّ ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ [البَقَرَة: 20]: مرّوا فيه، سعوا فيه. وقرأ ابن مسعود ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحَديد: 13] أخّرونا، أمهلونا. وأقرأ ابن مسعود: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ [الدّخان: 43-44] فقال رجل: طعام اليتيم. فأعاد له. فلم يستطع أن يقول: الأثيم. فقال له ابن مسعود: أتستطيع أن تقول: طعام الفاجر؟ قال: نعم. قال: فاقرأ كذلك. وقد اختلف عمر وهشام بن حكيم ولغتهما واحدة»[1].

في هذا المقطع حوصلة لما ذُكر من قبل. وقد تردّد الشّيخ ابن عاشور حول الأحرف السّبعة لا محالة، ولكنّه اعتمد عليها أخيراً في تفسيره، وترجيح وجوه القراءات. وهذا من عيوب مسلكه الأثري.

من يذكر تلك الإمكانيّات في قراءة النصّ القرآني، أو يفتي

(1) بن عاشور، محمّد الطّاهر، التّحرير والتّنوير، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، تونس، 1997م، ج1، ص57.

للنّاس بالقراءة بها، يكون قد عَدّ النصّ القرآنيّ من كلام الصّحابة، أو من كلام محمّد، أو من كلام أيّ شخص، فلا منزّل له ولا مؤلّف، فهو نصّ لا حقوق له. وبذلك الإفتاء، وبذلك التّأكيد بتكرار قول الأئمّة في كلّ الكتب المتعلّقة بالموضوع، يتجاوز القارئ القراءة إلى الكتابة؛ أي إنّه يكتب مصحفاً يغيّر فيه النصّ القرآني بما ذكر ويزيد على ذلك. بما أنّه من فعل الصّحابة، ومن حديث: هكذا أنزلت.

لا نظنّ أنّ هذا الإشكال خفي على بعض العلماء، أو فاتهم، أو لم يخطر ببالهم. ولذلك لا يفوتنا أن نذكر بعض الأمثلة ممّا فسّروا به ذلك التّساهل الّذي سمّاه بعضهم: نظريّة القراءة بالمعنى. ونبدأ برأي الفقيه الحنفي الطّحاوي.

رأي الطّحاوي:

«كانت هذه السّبعة للنّاس في هذه الحروف، في عجزهم عن أخذ القرآن على غيرها ممّا لا يقدرون عليه. وكانوا على ذلك، حتّى كثر من يكتب منهم، وحتّى عادت لغاتهم إلى لسان رسول الله. فقرؤوا بذلك على تحفّظ القرآن بألفاظه التي نزل بها. فلم يسعهم حينئذٍ أن يقرؤوه بخلافها. وبَانَ بما ذكرنا أنّ تلك السّبعة الأحرف، إنّما كانت في وقت خاصّ لضرورة دعت إلى ذلك، ثمّ ارتفعت تلك الضّرورة، فارتفع حكم هذه السّبعة الأحرف. وعاد ما يقرأ به القرآن إلى حرف واحد»[1].

(1) الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، (م.س)، ج8، ص124.

إذا لخّصنا أفكار الطّحاوي وأقواله نجد جرأة غريبة في الطّرح؛ فهو يقول: إنّ الأحرف السّبعة هي ترخيص تعلّق بمن لا يعرفون العربيّة، ويصعب عليهم نطقها. وكانوا يحتاجون إلى حفظ القرآن من أجل الصّلاة، ومعرفة أحكام دينهم، فتمّ التّوسيع عليهم في ذلك بأن يقرؤوا القرآن بالمعنى وليس باللّفظ.

ولكنّ هذا التّسويغ التّلفيقي لا يحلّ المشكلة أبداً؛ لأنّهم يحتاجون إلى قراءة الآيات كما هي في الأصل أوّلاً ليتسنّى لهم الاستفادة من ذلك التّرخيص، كما يحتاجون إلى معرفة الكتابة ليقدروا على القراءة بالمعنى.

رأي ابن كثير:

«قَالَ الطَّحَاوِيُّ وَغَيْرُهُ: وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ رُخْصَةً أَنْ يَقْرَأَ النَّاسُ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعِ لُغَاتٍ، وَذَلِكَ لَمَّا كَانَ يَتَعَسَّرُ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ التِّلَاوَةُ عَلَى لُغَةِ قُرَيْشٍ، وَقَرَأَهُ رَسُولُ اللهِ لِعَدَمِ عِلْمِهِمْ بِالْكِتَابَةِ وَالضَّبْطِ وَإِتْقَانِ الْحِفْظِ. وَقَدِ ادَّعَى الطَّحَاوِيُّ وَالْقَاضِي الْبَاقِلَّانِيُّ وَالشَّيْخُ أَبُو عَمْرِو بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ رُخْصَةً فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ، ثُمَّ نُسِخَ بِزَوَالِ الْعُذْرِ وَتَيْسِيرِ الْحِفْظِ وَكَثْرَةِ الضَّبْطِ وَتَعَلُّمِ الْكِتَابَةِ»[1].

نلاحظ أنّ ابن كثير استعمل كلمة: «ادّعى»؛ فكأنّه غير مقتنع بآراء الطّحاوي والباقلاني وابن عبد البرّ. ولكنّه ساق بعد ذلك أدلّة لا تخدم الموضوع أصلاً، ولم تكن مقنعة، في قوله: «إنّما كان الّذي جمعهم على قراءة واحدة عثمان بن عفّان. وإنّما جمعهم

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (م.س)، ج1، ص45.

عليها لمّا رأى من اختلافهم في القراءة المفضية إلى تفرّق الأمّة وتكفير بعضهم بعضاً. فرتّب لهم المصاحف الأئمّة على العرضة الأخيرة التي عارض بها جبريل رسول الله في آخر رمضان من عمره، وعزم عليهم ألا يقرؤوا بغيرها، وألا يتعاطوا الرّخصة التي كانت لهم فيها سعة. ولكنّها أفضت إلى الفرقة والاختلاف»[1].

هذه الفرقة والاختلاف نجد أبعادها في كلام بدر الدّين العيني (ت 855هـ) الآتي:

«إن قلت: سميعاً عليماً موضع عزيزٍ حكيم، أو بالعكس، فهو كافٍ ما لم تَختم آية عذاب برحمة ونحوه. هذا الحكمُ إنّما كان قبل الإجماع على ترتيب القرآن في المصحف العثماني. فلمّا وقع الإجماع على منع تغيير النّاس القرآن، لم يجُز لأحد أن يجْعل موضع سميع عليم مثلاً عزيزاً حكيماً، ونحو ذلك قصداً وعمداً. ولكن، إذا جرى على لسانه من غير قصدٍ إلى التغيير فلا بأس بذلك، حتّى لو كان في الصّلاة لا تفسدُ صلاته»[2].

حقّاً لا يخطر على البال أنّ ما ذُكِرَ سابقاً كان شائعاً منذ حياة الرّسول إلى سنة (27هـ) تقريباً، وأنّ ترتيب القرآن لم يحدث في عهد الرّسول. وأنّه، إذاً، لم يقل: «ضعوا آية كذا في سورة كذا»، ولم يرتّب زيد بن ثابت القرآن في المصحف الّذي نسخه لأبي بكر،

(1) المرجع نفسه، ج1، ص45.
(2) العيني، بدر الدّين، شرح سنن أبي داود، تحقيق خالد المصري، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1999م، ج5، ص392.

فكان المسلمون يقرؤون الفاتحة، مثلاً، بالمقلوب، أو أنّهم يبدؤون البقرة من حيث أرادوا، وبالتّرتيب الّذي شاؤوا حتّى يأتوا عليها.

حسناً، وبأيّ حقٍّ لم يجُز لأحدٍ أن يجعل موضع سميع عليم مثلاً عزيزاً حكيماً، ونحو ذلك، قصداً وعمداً بعد الإجماع على ترتيب القرآن في المصحف العثماني؟ ما سمعنا واحداً من المحدّثين والفقهاء والعلماء والمفسّرين قال: حديث الأحرف السّبعة نُسخ بحديث كذا، وليس معقولاً رواية حديث ثمّ نسخه بلا يجوز.

منذ القرن الثّاني للهجرة إلى يومنا والمسلمون يبحثون عن معنى الأحرف السّبعة وعلاقتها بالقراءات السّبع، وتسويغ: «هكذا أنزلت».

قال الأوائل في ذلك بعض التّفسيرات والتّعليلات. وهي محض افتراضات وتخمينات لا معنى لها ولا فائدة منها، ولا علاقة لها بتلك الرّوايات. ثمّ جاء الموفّقون بعدهم في القرنين الثّالث والرّابع، فأوردوا أقوال الأوائل وناقشوها وبيّنوا أنّها فاسدة من أوجه. واقترحوا بدورهم تفاسير أغرب من الأولى. وجاء الأواخر فكرّروا ما قال السّلف، ثمّ تشعبوا يشرحون ويردّون ولا يقولون أكثر ممّا قيل. وظهر علماء القرنين الأخيرين. ولم نفهم إلى الآن ما معنى الأحرف السّبعة؟ ولماذا القراءات والاختلافات؟

منذ القديم، نجد العلماء يستعملون عبارات من قبيل: هذا الحديث مُشكل، أو على الرّواية إشكالات، أو استشكلت هذا الحديث. وبعض منهم أبرز العديد من تلك الإشكالات، وهي وجيهة حقّاً ومنطقيّة. ولكنّ الكثير أشار وسكت. ويمكن تفسير

ذلك بأسباب عقائديّة أو شخصيّة أو سياسيّة. ولكنّ ذلك لا يفسّر أبداً السّكوت عن التّحريف. وغيرهم فعل ما فعل الكشميري قديماً، وصبحي الصّالح حديثاً، حيث إنّه في النّهاية يجمع كلّ واحد بين بعض الأقوال أو يثير القضيّة والإشكال. ثمّ يمضي بعيداً، فيطويه النّسيان، ونختم هذا المبحث بدراسة محاولتهما، ثمّ نخصّهما بالتّحليل والتّعليق.

رأي محمّد أنور شاه الكشميري (ت 1353هـ):

«يُشكل على ما نُسب إلى النّحاة بأنّ عثمان ذا النّورين أقرأ المصاحف على لغة قريش، وأمّا لغات غير قريش فجائزة لهم دون سمع أم لا؟ فإن كانت جائزة، فلا بدّ من نقل عليه، وإن كانت غير جائزة؛ بل تكون موقوفة على السّمع، فأيّ سهولة؟ فإنّ السّبع أنزلت للتّسهيل. ويردّ على قول الشرّاح مثل الطّيبي أنّ التّبديل اليسير لو كان مجازاً في لغة قريش، فأيّ تنازع بين عمر الفاروق وهشام بن حكيم بن حزام مع كونهما قريشيين؟ وأقول: يُجمع بين الأقوال الثّلاثة. ويقال: إنّ المراد القراءات التي هي متواترة تنتهي إلى الإمام أي مصحف ذي النّورين، كيف ما كان جمع ذو النّورين ما أتى به جبرائيل في العرضة الأخيرة من المجازات، ونسخ ما كان التّوسيع قبلها من المجازات. ولا تنحصر القراءات في السّبع بل تزيد»[1].

---

(1) الكشميري، محمّد أنور شاه، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تحقيق محمود شاكر، دار التّراث العربي، بيروت، ط1، 2004م. ج4 ص218.

رأي صبحي الصّالح:

«كلّ هذا يهون أمام تلك المشكلة الخطيرة الّتي أثارها بعض أئمّة المفسّرين عن حسن نيّة، ففتحوا بها الباب على مصراعيه لشبهات المستشرقين وضعاف الإيمان من المؤمنين. وتتمثّل هذه المشكلة في حصر هذا الفريق من العلماء المراد من الأحرف السّبعة في سبعة أوجه من المعاني المتّفقة بالألفاظ المختلفة، نحو أقبل وهلمّ وتعال وعجّل وأسرع وأنظر وأخّر وأمهل، ونحوه. وظاهر لفظ الطّبري في تفسيره ربّما أفاد هذا، فهو يستشهد بقوله عليه الصّلاة والسّلام لابن الخطّاب: يا عمر، إنّ القرآن كلّه صواب ما لم تجعل رحمة عذاباً أو عذاباً رحمة. فكان لا بدّ أن يتشبّث المستشرقون بهذا، ليؤكّدوا أنّ نظريّة القراءة بالمعنى كانت بلا ريب أخطر نظريّة في الحياة الإسلاميّة؛ لأنّها أسلمت النصّ القرآني إلى هوى كلّ شخص يثبته على ما يهواه»[1].

أكّد صبحي الصّالح حسن النيّة عند بعض أئمّة المفسّرين، لا كلّهم، ولم يخدش خدشاً في بعض أئمّة المحدّثين الّذين ربّما تساهلوا مع تلك الرّوايات، وعلّموها تلاميذهم ونشروها بين النّاس، عن حسن نيّة طبعاً، وعلى أساسها فسّر بعض أئمّة المفسّرين القرآن الكريم.

ثمّ كيف نختزل كلام الطبريّ وكلّ المفسّرين والمقرئين والنّحاة الذين تحدّث عنهم الكشميري، وكلّ من شرح الحديث

(1) الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، (م.س)، ص371.

بأئمّتهم وشيوخهم، في حصر هذا الفريق من العلماء المراد من الأحرف، في سبعة أوجه من المعاني المتّفقة بالألفاظ المختلفة نحو: أقبل وهلمّ.

وما قيمة الاعتراض على الطبريّ أو غيره، وقد استشهد بحديث: يا عمر، إنّ القرآن كلّه صواب ما لم تجعل رحمة عذاباً أو عذاباً رحمة؟

بعد ذلك يلتفت صبحي الصّالح إلى المستشرقين، ويعتب عليهم أنّهم تشبّثوا بهذا ليؤكّدوا أنّ نظريّة القراءة بالمعنى كانت أخطر نظريّة في الحياة الإسلاميّة؛ لأنّها أسلمت النصّ القرآني إلى هوى كلّ شخص يثبته على ما يهواه، عن سوء نيّة منهم طبعاً.

المصاحف بين التّاريخ والجمود الفقهي:

بعد أن أبدينا شكوكاً معتبرة حول حقيقة القراءات والأحرف السّبعة، وبيّنّا صعوبة الرّبط بينها إلا بصور من التّلفيق لا تليق، رأينا أن نختم الفصل بالحديث عن مصير المصاحف الأولى وموقف الفقهاء من نسخ المصاحف وتطويرها ونشرها في البلدان. ونبدأ بذكر ما تعرّضت له المصاحف العثمانيّة، من وجهة نظر المؤرّخ محمّد طاهر الكردي الذي قال: «بحثنا كثيراً في دور الكتب بالحجاز ومصر عن نفس المصاحف العثمانيّة. فلم نقف على خبر موثوق نطمئنّ إليه بوجودها. فعلى هذا كان المصحف العثماني موجوداً بالحرم النبويّ بالمدينة المنوّرة إلى التّاريخ المذكور. ثمّ لا يعلم أحد أين ذهب، ويقول بعض من نعاصرهم:

إنّه كان موجوداً بالمدينة المنوّرة، إلى أن خرج الأتراك من الحجاز عام ألف وثلاثمائة وأربع وثلاثين. وأنّه ربّما نُقل إلى الآستانة»[1].

أمّا مصحف أبي بكر، فنحن نعلم أنّه لمّا عيّن معاويةُ مروانَ بن الحكم والياً على المدينة (من 42 إلى 49هـ) طلب من أمّ المؤمنين حفصة أن ترسل إليه تلك الصّحف التي تحتفظ بها ليحرقها، فأبت. ولمّا توفّيت سنة (45) صلّى عليها والي المدينة مروان. وحينها أمر عبد الله بن عمر أن يأتيه بها: «فساعة رجعوا من جنازة حفصة، أرسل بها عبد الله بن عمر إلى مروان، ففشاها وحرقها. مخافة أن يكون في شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان»[2].

في واقع الأمر ليس للمصاحف العثمانيّة وجود تاريخيّ، ولا لها حقيقة ماديّة؛ فالمصحف العثمانيّ هو خيال لشرعيّة القراءات والرّسم القرآني؛ إذ لا يوجد مرجع واحد يثبت أنّ رسم المصاحف الشّائعة بين المسلمين منذ القرن الأوّل إلى اليوم أصله المصحف الإمام أو مصحف عثمان، أو المصحف العثمانيّ.

فهذا زياد بن أبيه (ت 51هـ)، ثمّ ابنه عبيد الله بن زياد (ت 67هـ)، وكان هذا والياً لمعاوية على البصرة سنة (55هـ)، وبقي في منصبه عندما خلف يزيد أباه، وهما صاحبا أولى المبادرات في تحسين الرّسم في المصاحف برسم النّقط وألف المدّ (الإشباع)، لم يذكرا المصحف الّذي أرسله عثمان إلى البصرة، على زعم أهل الحديث.

(1) الكردي، محمّد طاهر، تاريخ القرآن الكريم، (م.س)، ص120.
(2) ابن أبي داود، المصاحف، (م.س)، ص94.

كذلك لا يذكر الحجّاج بن يوسف ذلك المصحف ولا أيّة نسخة. ومعاوية ووالياه وعبد الملك بن مروان وواليه هم أقرب النّاس زماناً ومكاناً إلى مصحف عثمان، وأشدّهم به ولوعاً لغايات شخصيّة ودعائيّة. فما معنى أن يمرّ النّصف الأوّل من القرن الأوّل، ولا نجد لتلك النّسخ أثراً يذكر؟

ونعلم أنّ المسجد النّبوي احترق أوّلاً ليلة الجمعة أوّل شهر رمضان، سنة أربع وخمسين وستمئة (654هـ) بحسب ما ورد في كتاب (**خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى**) للسّمهودي (ت 911هـ): «استولى الحريق على جميع سقف المسجد وما احتوى عليه من المنبر النّبوي والأبواب والخزائن والمقاصير والصّناديق. ولم يبقَ خشبة واحدة أي كاملة. وكذا الكتب والمصاحف وكسوة الحجرة الشّريفة. ثمّ احترق المسجد النبويّ ثانياً في الثّلث الأخير من ليلة الثّالث عشر من شهر رمضان عام ستّ وثمانين وثمانمئة (886هـ). حصل رعد قاصف فسقطت صاعقة وأصاب ما نزل من الصّاعقة سقف المسجد الأعلى عند المنارة المذكورة، فعلقت النّار فيه وفي السّقف الأسفل. ومات في هذا الحريق المذكور زيادة على عشرة أنفس. وعظمت النّار جدّاً، واستولت على سائر سقف المسجد وما فيه من خزائن الكتب والرّبعات والمصاحف، غير ما بادروا بإخراجه»[1].

---

(1) السّمهودي، خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى، المكتبة العلميّة، دمشق، 1972م، ج2، ص188.

هذا في المدينة، فما بالك بالكوفة والبصرة والشّام، حيث لا يعلم أحد إلى مَن أرسل عثمان نسخة ولا أين وضعت، ولا ذكر لها ذاكرٌ خبراً. وعن أيّ نسخة رسم المسلمون في شمال أفريقيا كلّه وفي الأندلس وفي الهند وفي كابل مصاحفهم منذ القرن الأوّل؟

لم يحفظ القرآن من التّحريف والتّغيير أيّ بشر؛ فلا رسول الله حفظه، ولا يؤثر عنه أنّه قال ذلك. لم يأمره الله عزّ وجلّ بحفظ الذّكر بل منعه عن ذلك: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العَنكبوت: 48]. وقد حُصر دور الرّسول في التّبليغ: تبليغ ما يوحى إليه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المَائدة: 67].

وقد اجتهد الرّسول في نشر القرآن على أوسع نطاق. ولو خطّ القرآن بيمينه أو أمر أحداً أن يخطّه إذاً لتأكّد المبطلون أنّه من تأليف محمّد؛ إذ لا فرق أن يكتب مؤلّف كتابه بيده أو يكلّف لذلك كاتباً. وإن ثبت حقيقة أنّ محمّداً لم يكتب القرآن أبداً طول حياته، فإنّه لا يثبت أنّه أمر بتدوينه واتّخذ كتّاباً للوحي.

ولم يحفظ القرآن أبو بكر ولا عثمان ولا جمعاه في مصحف مرجعاً للمسلمين.

لقد عرف المسلمون قرآنهم بالضّرورة كما عرفوا الصّلاة والصّوم والحجّ والطّهارة، ولم يكونوا محتاجين في ذلك إلى فقيه

ولا إلى قارئ؛ بل من كان يجلس إلى نافع أو إلى ابن كثير أو إلى ورش، أو غيرهم، ليتعلّم منه القراءة غير الّذي كان فكّر وخطّط ليكون مقرئاً، كما كان يجلس آخر إلى مجاهد أو اللّيث أو غيرهما ليصبح محدّثاً؟ وملايين المسلمين في المشرق والمغرب، من علّمهم القراءة أو الحديث؟ كانوا لا يأبهون بمحدّث ولا بقارئ. وما القراءات وعلومها إلا فرع من الحديث وعلومه.

يمكن الجزم بأنّ المرويّات حول اللّحن والأحرف واللّغات في القرآن أضرّت ولم تنفع، وفرّقت ولم تجمع. وما هي في النّهاية إلا مبادرات لتحريف القرآن عن قصد أو عن غير قصد لم تكتمل -لا محالة- ولم تؤتِ أكلها.

وللفقهاء دور ملحوظ في تجميد كتابة المصاحف باليد وبخطّ معيّن وشكل حروف محدّد. ومنع طبعه زمناً طويلاً. وقد كان ذلك عائقاً كبيراً لنشر القرآن بين المسلمين. ويبدو أنّ ذلك بدأ مبكّراً، منذ منتصف القرن الأوّل الهجري: «عن ابن عمر أنّه كان يكره نقط المصاحف. وكان قتادة يكره ذلك. عن عبد الله بن مسعود قال: جرّدوا القرآن ولا تخلطوه بشيء. عن هشام عن الحسن البصريّ وابن سيرين أنّهما كانا يكرهان نقط المصاحف. عن أبي رجاء قال: سألت محمّداً عن نقط المصاحف. فقال: إنّي أخاف أن يزيدوا في الحروف أو ينقصوا. سئل مالك فقيل له: أرأيت من استكتب مصحفاً اليوم، أترى أن يكتب على ما أحدث النّاس من الهجاء اليوم؟ فقال: لا أرى ذلك. ولكن يكتب على الكتبة الأولى! قال مالك: ولا يزال الإنسان يسألني عن نقط القرآن

فأقول له: أمّا الإمام من المصاحف فلا أرى أن ينقط. ولا يزاد في المصاحف ما لم يكن فيها، وأمّا المصاحف الصّغار، الّتي يتعلّم فيها الصّبيان وألواحهم فلا أرى بذلك بأساً. قال عبد الله: وسمعت مالكاً وسئل عن شكل المصاحف فقال: أمّا الأمّهات فلا أراه. وأمّا المصاحف التي يتعلّم فيها الغلمان فلا بأس»[1].

كشف النصّ جمود الحكم الفقهيّ من ابن عمر وابن مسعود إلى مالك بن أنس (95-179هـ) في مسألة ظاهرها يتعلّق بالمصاحف وباطنها يتعلّق بالقرآن. لقد تغيّرت اللّغة العربيّة في تلك الفترة الزمنيّة تغيّراً لم تشهده لغة أخرى، من حيث تطوّر رسم الحروف بظهور ملامح التّنقيط مع أبي الأسود الدؤليّ أو الخليل بن أحمد. وانتشر التّعليم بسرعة عجيبة حتّى صار الجهل بالقراءة والكتابة عاراً.

والغريب أن يحكم مالك بن أنس على المسلمين، في النّصف الثّاني من القرن الثّاني، بما كان عليه الرّسم في بداية القرن الهجريّ الأوّل، على الرغم ممّا أحدث النّاس من الهجاء. ألم يفهم السّبب من كثرة السّائلين عن نقط القرآن وإلحاحهم الشّديد؟ ولعلّه راجع نفسه، أخيراً؛ إذ رأى: «أمّا الأمّهات فلا أراه. وأمّا المصاحف التي يتعلّم فيها الغلمان فلا بأس».

أيّة أمّهات؟ إن كانت تلك النّسخ النّادرة المزعومة من المصحف الإمام، فهي عند أصحابها إن شاؤوا نقطوا، ولا

(1) الدّاني، أبو عمرو، المحكم في نقط المصاحف، ص11.

ينتظرون لذلك فتوى من مالك أو غيره. وإن كانت النّسخ الكاملة من المصحف الّتي يحتاج إليها عامّة المسلمين، فما الفرق بينها وبين المصاحف التي يتعلّم فيها الغلمان؟

أمّا موقف ابن عمر وابن مسعود، فقد يُفهم بأنّه الفزع من الجديد والتطوّر والمحافظة على الموروث. وأمّا موقف مالك بن أنس، ومن تابعه من الفقهاء، فإنّه التعصّب للسّلف فيما لا يجب فيه تعصّب ولا توقّف؛ إنّه تقديس المصحف الإمام الخياليّ في شكله. وهو عمل بشريّ ما كان للمسلمين أن يتوقّفوا عليه، ولا أن يسألوا عن إمكانيّة كتابة المصحف وإخراجه الماديّ المظهري.

ومن أسوأ الأحكام والفتاوى الفقهيّة تلك التي منعت كتابة القرآن بغير اليد، وحاربت المطبعة والطّباعة. وهو أمر مخجل حقّاً، إذا عرفنا أنّ السّلطان التّركي الثّامن بايزيد الثّاني (1447-1512م) منع المطبعة وحرّم فقهاؤه استعمالها. وقد كان للسّلاطين العثمانيّين الأتراك وفقهائهم الحنفيّة مواقف عجيبة من المطبعة وطبع المصاحف.

فكان أن طُبع أوّل مصحف سنة (1530م) في البندقيّة (إيطاليا) على يد باغانينو (Paganino)، ثمّ أمر البابا بإحراقه لا محالة. وفي سنة (1702م)، طُبع أوّل مصحف للعموم في مدينة هامبورغ بألمانيا في عصر ازدهار الاستشراق. ولم تبدأ طباعة المصاحف في العالم العربي إلا عام (1923م)، تحت إشراف مشيخة الأزهر[1].

---

(1) الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، (م.س)، ص101.



الخاتمة

يحسن، في نهاية هذا البحث، أن نلخّص باختصار ما تمّ عرضه من آراء وتحليلات في جملة من النّقاط، معتمدين أسلوبي الاستنتاج والتّرجيح:

انطلق هذا البحث من قاعدة أنّ كلّ شيء في الفكر الإسلامي والثّقافة الإسلاميّة قائم على الرّوايات. ولذا كان لا بدّ من إيلائها أهميّة كبرى في كلّ عمليّات البحث والتّحليل، المتعلّقة خصوصاً بفهم المسائل والقضايا الإسلاميّة المطروحة، عبر سلسلة منهجيّة من الأدوات النّقدية قامت أساساً على ترك الرّوايات تعبّر عن نفسها، وتفصح عن مضامينها دون أفكار مسبقة.

وقد تمّ اعتماد المسالك المنهجيّة الملائمة لطبيعة البحث مثل: التّحليل والمقارنة، والعناية بنشأة الآراء والمصطلحات وتطوّرها، والمقاربة اللغوية، وغيرها من الأدوات الموصلة إلى تثوير الفهم والبحث عن الجديد، بعيداً عن السّرد التّقليدي أو العرض التّاريخي المجرّد.

هذا من حيث المنطلق، أمّا من حيث المضمون فاهتمّ أساساً بتجديد النّظر في ثلاث قضايا شائكة في الثّقافة الإسلاميّة وشديدة التّرابط هي:

مشكلة تدوين النصّ القرآني، ومشكلة الأحرف السّبعة، ومشكلة القراءات.

كان الهدف إزالة الغموض عن البدايات التي تكوّن فيها المصحف، وتتبّع مراحل تدوينه، عبر قراءة جديدة تتجاوز المفاهيم السّائدة والمعارف المكتسَبة عبر القرون الماضية، التي شكّكنا في متانتها وأصالتها بحجج نقليّة وعقليّة، لنؤسّس تصوّرات جديدة ومضبوطة حول جمع نصّ التّنزيل حتّى استقرّ على هيئته الحاليّة.

ارتكزت هذه التصوّرات الجديدة على مبدأ أنّ القرآن لم يدوّن رسميّاً في الفترة المكيّة، وإنّما برزت مبادرات شخصيّة من بعض الصّحابة في تكوين مصاحف خاصّة بهم. وقد ارتبط ذلك بمبدأ الانتظار حتّى يكتمل الوحي.

قدّمنا جديداً في هذا السّياق وهو أنّ عبد الله بن أبي السّرح لم يكن من كتّاب الوحي في الفترة المكيّة، وأنّ قصّة ارتداده لفّقها خصومه السياسيّون.

وعلى هذا الأساس لم يُجمع القرآن في العهد المكّي ولا في العهد المدني، وإنّما ظلّ محفوظاً وموزّعاً على الأدوات السّائدة للكتابة مثل: الجلود والرّقاع واللّخاف والأكتاف.

ورجّحنا، تبعاً لذلك، أنّ ما فعله أبو بكر الصدّيق في عهده لم يكن جمعاً رسميّاً ولا تدويناً للقرآن، وإنّما هي نسخة شخصيّة اتّخذها لنفسه، ولم يفرضها على أحد من النّاس، ولم يعطها لأحد منهم.

وكشفنا أنّ المراحل التي مرّ بها الجمع في عهد الخلفاء إنّما أملتها الضّرورة بسبب الاختلاف في القراءة؛ وهذه الاختلافات كانت من صنع الصّحابة أنفسهم.

قدّمنا جديداً أيضاً حول التّدوين زمن عليّ بن أبي طالب، وقد ظلّ مغيّباً في الكتب القديمة والحديثة.

اكتشفنا أنّ قضيّة اللّحن لم تتعلّق بأخطاء عمليّة، وإنّما وردت بعض الصّيغ والتّعابير في القرآن التي تخالف النّظام النّحوي الإعرابيّ الذي وضعه علماء اللّغة بعد نزول القرآن؛ فظهرت وكأنّها خارجة عن مألوف اللّغة، ولكنّها سليمة بحسب بعض اللّهجات القبليّة الأخرى.

ازدهرت إثر مقتل عثمان حركة الوضع والاختلاق للنّصوص الدينيّة المتعلّقة بالقرآن نتيجة الصّراعات السياسيّة والطائفيّة. وفي خضمّ هذا السّياق المضطرب اختلقت الرّوايات حول اللّحن والأحرف السّبعة والقراءات.

وقد لاحظنا خلطاً شديداً بين اللّغة واللّهجة في فهم موضوع الأحرف السّبعة عند العلماء المسلمين، ما أسهم في حصول مزيد من الغموض في استيعاب هذه المشكلة. كما حصل الخلط أيضاً

في حصر القراءات في سبعة أوجه. وقد ظهر ذلك متأخّراً بعد جيل الصّحابة بقرنين على الأقلّ.

شكّكنا في مقولة نزول القرآن بلغة قريش، وبينّا أنّ لغة القرآن أوسع وأشمل، وبينّا في مبحث إشكاليّات الالتقاء بين القراءات والأحرف السّبعة أنّ الرّبط بينهما كان جهداً ضائعاً؛ حيث ظلّ المفهوم مبهماً في الفكر الإسلامي إلى اليوم؛ لأنّه قام على اختلافات لا يمكن الجمع بينها.

ظهر القول بقراءة القرآن بالمعنى؛ أي التّلميح بتحريف القرآن بصورة خفيّة، في منتصف القرن الأوّل الهجريّ، وتمثّلت في تلك الرّوايات حول الأحرف السّبعة التي فاق عددها نسبيّاً كلّ الموضوعات الأخرى في الحديث.

ثمّ بدأ الفقه يؤيّد ذلك على لسان مالك بن أنس، وسفيان بن عُيينة، والطّحاوي، والطبريّ، وغيرهم؛ وتابعهم في ذلك كلّ من جاء بعدهم، وإن لم يصرّح بعضهم. أمّا ابن حجر العسقلانيّ فقد جعل من الإبدال والتّغيير في بعض مفردات القرآن قاعدة لقراءته وكتابته، على الرغم من أنّ القرآن في عقيدة جميع المسلمين ليس من كلام جبريل أو محمّد ليتصرّفا فيه بأيّ وجه من الوجوه.

لم يكن الرّسول يسمح لأيّ قارئ بأن يتلاعب بالقرآن لفظاً ولا لحناً ولا رخصة وقتيّة ولا توسعة، لأنّه يعلم أنّه إذا انتشر القرآن بالقراءة بالمعنى؛ أي باختلاف في اللّفظ، فإنّه لا يمكن بعد ذلك توحيده، فيكون محرّفاً منذ نزوله. فضلاً عن أنّه ليس من

أدبه، ولا من بلاغته، أن يقول ما نَسبه إليه المحدّثون في روايات الأحرف. ولذا نرجّح أنّ حديث عمر واختلافه مع هشام بن حكيم هي قصّة موضوعة لا تليق بعمر ولا بهشام، ولا تصمد أمام النّقد التّاريخي.

أمّا ما نُسب إلى ابن مسعود وأُبيّ بن كعب، فهي مجرّد آراء شخصيّة، إن افترضنا صحّة الإسناد إليهما؛ وهي -لا محالة- آراء تتناقض مع القرآن. ولذا نرجّح أنّ ما نُسب إليهما هي روايات ملفّقة.

لم يأتِ المفسّرون بأيّ قول أو شرح لغويّ أو معنويّ لأيّة رواية في تلك الأحرف سوى الخلط واللّغو، ولن يأتي أحد بقول منطقيّ ذي بال؛ لأنّ تلك الرّوايات لا تقوم على مضمون واضح؛ ولذلك ظهر التكلّف والإسفاف في تأليفها.

وقد تبيّن أنّ أغلب النّصوص، التي كدّسها الطبريّ في تفسيره، موضوعة، وأنّ الحاكم صحّح روايتين لا أصل لهما، فالوضع قاسم مشترك بين تلك الرّوايات والأخرى الّتي في الصّحاح والسّنن؛ لأنّ المضمون الأصليّ للرّوايات واحد والغاية واحدة. لذلك، يتّضح أنّه لا يثبت نصّ مهمّ من تلك الرّوايات المتعلّقة بالأحرف، ثلاثة كانت أو سبعة أو عشرة؛ لما فيها من تناقضات وغياب انسجام.

ومع الأسف، إنّ بعض علماء المسلمين من محدّثين ومفسّرين هم الّذين اختلقوا روايات الأحرف السّبعة والقراءات

واللّحن في القرآن، وأذاعوها ونشروها بين عامّة النّاس، وشرحوها وبيّنوا ضرورتها؛ وإن قال بعضهم بضعفها أو وضعها.

وبذلك يكون الوضّاعون زرعوا بذور التّحريف، ورعاها أهل الحديث بالشّرح والتّصنيف.



قائمة المصادر والمراجع

أ- العربيّة:

- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1998م.
- ابن الأثير:
  - أسد الغابة في معرفة الصّحابة، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1989م.
  - جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، 1969م.
  - الكامل في التّاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1417هـ/ 1997م.
- ابن إسحاق، محمّد (ت 151هـ)، سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، تحقيق سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1398هـ/ 1978م.

- ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط2، 1423هـ/ 2003م.
- ابن الجزري، النّشر في القراءات العشر، المحقّق علي محمّد الضبّاع، المطبعة التجاريّة الكبرى، القاهرة، 1370هـ.
- ابن حجر:
- الإصابة في تمييز الصّحابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- تهذيب التّهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق سعد بن ناصر، دار العاصمة، دار الغيث، السّعودية، ط1، 1419هـ.
- ابن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1421هـ/ 2001م.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.
- ابن شبّة، تاريخ المدينة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، جدّة، 1399هـ.
- ابن عبد ربّه، العقد الفريد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1404هـ.
- ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3، 1424هـ/ 2003م.

- ابن كثير:
  - البداية والنّهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1998م.
  - تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، الرّياض، ط2، 1999م.
- ابن مجاهد، كتاب السّبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط2، 1400هـ.
- ابن النّديم، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1997م.
- ابن هشام، السّيرة النبويّة، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ط2، 1375هـ-1955م.
- ابن وهب، عبد الله، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، تحقيق ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م.
- أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمّديّة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994م.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله، معجم المناهي اللفظيّة، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط3، 1417هـ/ 1996م.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز، دار صادر، بيروت، 1975م.

- الأحمدي، علي، مكاتيب الرّسول، مؤسّسة دار الحديث الثقافيّة، طهران، ط1، 1419هـ.
- أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م.
- الأصفهاني، الرّاغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1420هـ.
- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن، المحقّق علي عبد الباري عطيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1415هـ.
- الباهلي، أحمد بن حاتم (ت 231هـ)، ديوان ذي الرمّة، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، جدّة، ط1، 1402هـ/ 1982م.
- البخاري، الجامع المسند الصّحيح، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- البُستي، محمّد بن حبّان (ت 354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان، ترتيب ابن بلبان الفارسي (ت 739هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م.
- البيهقي، شعب الإيمان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1410هـ.
- الجوهري، الصّحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.

- الحبش، محمّد، القراءات المتواترة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1419هـ/ 1999م.
- الحموي، القواعد والإشارات في أصول القراءات، تحقيق عبد الكريم بكار، دار القلم، دمشق، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- الخطيب التّبريزي، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1405هـ/ 1985م.
- خليفة، حاجي، كشف الظّنون، مكتبة المثنّى، بغداد، 1941م.
- الدّاني، أبو عمرو:
  - المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عَزّة حسن، دار الفكر، دمشق، ط2، 1407هـ.
  - المقنع في رسم مصاحف الأنصار، المحقق محمّد الصّادق قمحاوي، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، 1998م.
  - النّقط، مطبوع مع كتاب المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق محمّد الصّادق قمحاوي، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، 1978م.
- دراز، محمّد عبد الله:
  - النّبأ العظيم، دار القلم، الكويت، ط2، 1970م.
  - مدخل إلى القرآن، ترجمة السيّد محمد البدوي، دار القلم، الكويت، 1974م.
- الدّقيقي، رضا محمّد، تاريخ القرآن لنولدكه: ترجمة وقراءة نقديّة، دار النّوادر، بيروت، 2011م.

- الدّينوري، ابن قتيبة، غريب الحديث، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1397هـ.
- الذّهبي:
  - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السّلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993م.
  - سير أعلام النّبلاء، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1405هـ/ 1985م.
  - معرفة القرّاء الكبار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1997م.
- الرّازي، الفخر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- الزَّبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار الهداية، الكويت، 2004م.
- الزُّرْقاني، محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، 1943م.
- الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1376هـ/ 1957م.
- الزّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
- السّجستاني، ابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق محمّد

بن عبده، مكتبة الفاروق الحديثة بمصر، القاهرة، ط1، 1423هـ/ 2002م.

- السّمهودي، خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى، المكتبة العلميّة، دمشق، 1972م.
- السّندي، عبد القيّوم، جمع القرآن في عهد الخلفاء الراشدين، مجمع الملك فهد للطباعة بالمدينة المنورة، 1421هـ.
- السّهيلي، عبد الرّحمن، الرّوض الأنف في شرح السّيرة النبويّة لابن هشام، تحقيق عمر السّلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- سيزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربيّ، إدارة الثقافة والنّشر، الرّياض، 1411هـ/ 1991م.
- السّيوطي:
  - الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.
  - بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، المحقّق محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بلبنان، صيدا، 1989م.
  - تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدّمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، ط1، 1425هـ/ 2004م.
  - الفتح الكبير، تحقيق يوسف النّبهاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003م.

- الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1972م.
- الصّفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/ 2000م.
- الطبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، المحّقق أحمد محمد شاكر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- الطّبراني، المعجم الكبير، المحقّق حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ط2، 1988م.
- الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤّسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1994م.
- العبيد، علي بن سليمان، جمع القرآن الكريم حفظاً وكتابةً، مجمّع فهد لطباعة المصحف، المدينة المنوّرة، 1421هـ.
- العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللّغويّة، مؤسّسة النّشر الإسلامي، بغداد، ط1، 1412هـ.
- علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار السّاقي، بيروت، ط4، 1998م.
- العيني:
  - شرح سنن أبي داود، تحقيق خالد المصري، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط1، 1999م.
  - عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1999م.

- فان إس، جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثّاني والثّالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، 2008م.
- فنكلشتاين، إسرائيل، التّوراة اليهوديّة مكشوفة على حقيقتها، ترجمة سعد رستم، دار صفحات، دمشق، 2011م.
- القاري، الملّا علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 2002م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1964م.
- القنّوجي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- القيرواني، ابن أبي زيد، الجامع في السّنن والآداب والمغازي والتّاريخ، تحقيق محمّد أبو الأجفان، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، ط2، 1403هـ/ 1983م.
- الكتّاني، عَبْد الحَيّ، التراتيب الإداريّة، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، 1998م.
- الكردي، محّمد طاهر، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح بجدّة، الحجاز، 1365هـ، ثمّ طبعة عام 1946م.
- الكشميري، محمّد أنور شاه، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تحقيق محمود شاكر، دار التّراث العربي، بيروت، ط1، 2004م.

- الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط3، 1968م.
- مسلم، المسند الصّحيح، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1998م.
- محيسن، محّمد سالم، في رحاب القرآن الكريم، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، 1400هـ/ 1980م.
- المطرّزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار أسامة بن زيد، حلب، 1979م.
- المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصّغير، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، القاهرة، ط1، 1356هـ.
- النّسائي:
  - السّنن الصّغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط2، 1986م.
  - السّنن الكبرى، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001م.
- النّيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصّحيحين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1990م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، مؤسّسة كونراد أديناور، بيروت، ط1، 2004م.
- المتّقي الهندي، كنز العمّال، تحقيق بكري حياني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط5، 1981م.

- الهوريني، نصر (ت 1291هـ)، المَطَالِعُ النَّصرية للمَطَابِعِ المصريَّةِ في الأصُول الخَطيَّةِ، تحقيق طه عبد المقصود، مكتبة السنّة، القاهرة، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- الواقدي (ت 207هـ)، المغازي، دار الأعلمي، بيروت، ط3، 1989م.

ب- الأجنبيّة:

- Andrew Freeman, Why There Is No Koine in Sanaa Yemen, University of Michigan, departments of Linguistics, ed.1- 2002.
- Brockelmann, Précis de Linguistique Sémitique, librairie Paul Geuthner, paris, 1910.
- Encyclopedia of Islam, Copyright © 2009, by Juan E. Campo.
- Chambers, J. K. Trudgill, Peter, Dialectology (2nd ed) Cambridge University Press, 1998.
- Régis Blachère, introduction au coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.
- Ibn Warraq, The Origins of the Koran, N.Y. Promotheus Books, 1998.





الفهرس

* * *

